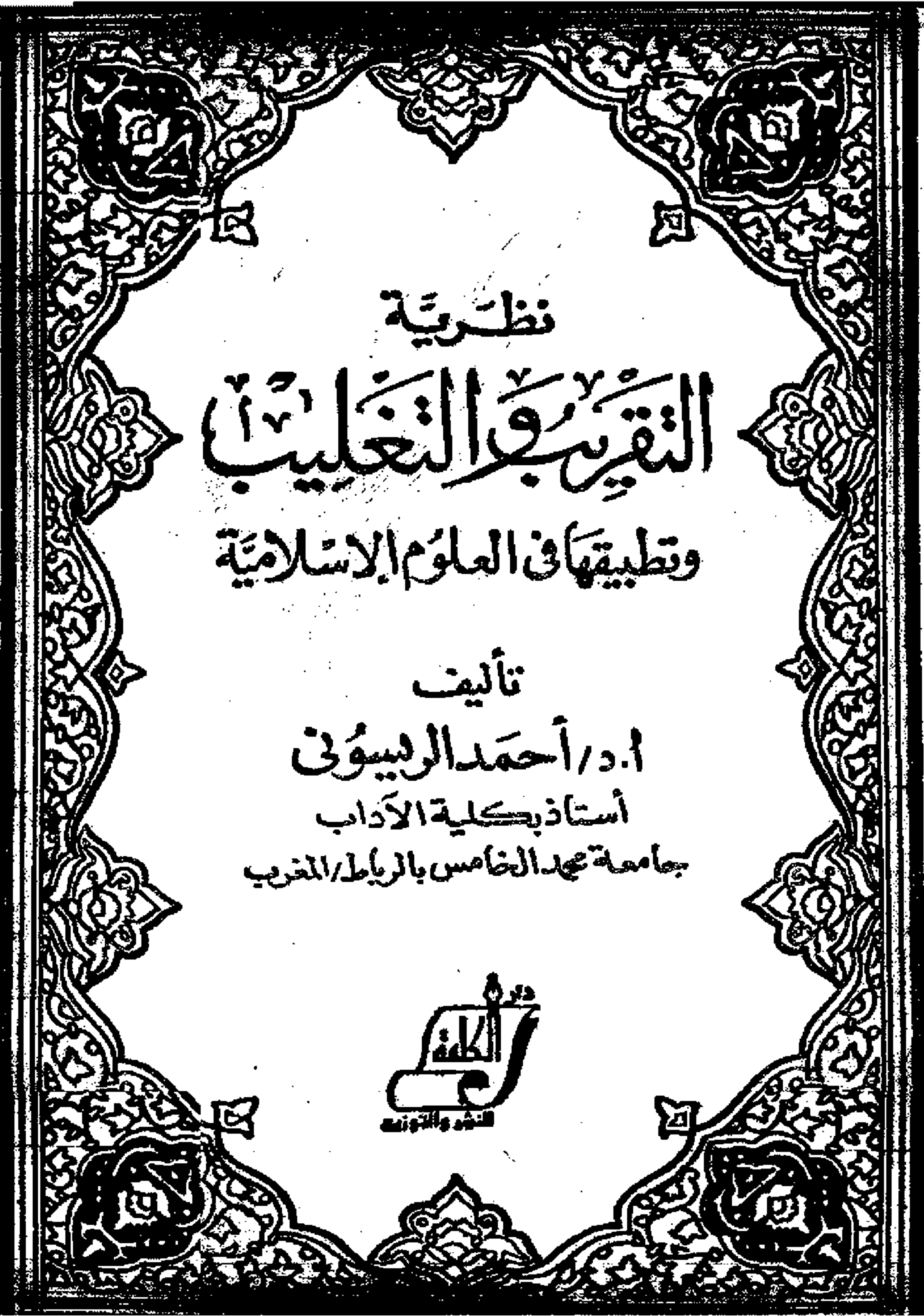


نظرية
التقريب والتغليب
وتطبيقها فى العلوم الإسلامية
تأليف
أ.د/ أحمد الريسونى
أستاذ بكلية الآداب
جامعة محمد الخامس بالرباط / المغرب
دار الكلمة

نبذة عن محاور الكتاب
وعن السيرة الذاتية للدكتور احمد الريسوني



في هذا الكتاب يتناول شيخنا بجرأة موضوعا طالما حاول بعض العصرانيين أن يجعلوه مطية لانتقاد مكانة السنة النبوية ونسف قواعدها، وطالما أغفله أهل الحديث فكان مصدرا للالتباس والخلاف.

محاور الكتاب

===================================

سيرة ذاتية للمؤلف

ولد الدكتور أحمد الريسوني سنة 1953م بناحية مدينة القصر الكبير، بالمغرب، وبهذه المدينة تابع تعليمه الابتدائي والثانوي.
بعد عقد من التدريس الجامعي لمادة أصول الفقه، استدعي كخبير أول لدى مجمع الفقه الاسلامي بجدة، وأخيرا فضل الرجوع للمغرب حتى يساهم في ملئ الفراغ العلمي في بلده الأصلي المغرب.
عرف بجرأته في الحق ولو على حساب وظيفته، وتناوله مواضع شائكة بمنهجية جريئة غير مبال بانتقادات العصرانيين أو الظاهريين على حد السواء.

الدراسة

حصل على الإجازة في الشريعة من جامعة القرويين بفاس في 1978م.
أتم دراسته العليا بكلية الآداب والعلوم الإنسانية "جامعة محمد الخامس" بالرباط، فحصل منها على:

-شهادة الدراسات الجامعية العليا سنة 1986م.
-دبلوم الدراسات العليا (ماجستير) سنة 1989م.
-دكتوراه الدولة سنة 1992م.

الأعمال المهنية:

-عمل عدة سنوات بوزارة العدل (1973 ـ 1978(
-عمل عدة سنوات أستاذا بالتعليم الثانوي الأصيل (1978 ـ 1984(
-عمل أستاذا لعلم أصول الفقه ومقاصد الشريعة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ جامعة محمد الخامس، وبدار الحديث الحسنية ـ بالرباط ، (1986 إلى سنة 2006(
-خبير أول لدى مجمع الفقه الاسلامي بجدة (معلمة القواعد الفقهية(

الأنشطة العامة

-عضو مؤسس للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، وعضو سابق بمجلس أمنائه
-عضو المجلس التنفيذي للملتقى العالمي للعلماء المسلمين ، برابطة العالم الإسلامي.
-مستشار أكاديمي لدى المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
-عضو برابطة علماء المغرب (قبل حلها سنة 2006)
-شارك في تأسيس وتسيير عدد من الجمعيات العلمية والثقافية.
-أمين عام سابق لجمعية خريجي الدراسات الإسلامية العليا.
-رئيس لرابطة المستقبل الإسلامي بالمغرب (1994ـ1996)
-رئيس لحركة التوحيد والإصلاح بالمغرب (1996ـ2003)
-المدير المسؤول لجريدة " التجديد " اليومية (2000ـ2004)

العمل العلمي الجامعي:

-تدريس أصول الفقه ومقاصد الشريعة منذ سنة 1986.
-الإشراف على أكثر من خمسين أطروحة جامعية، أكثرها يندرج في إطار مشروع متكامل وشامل في مجال مقاصد الشريعة والفكر المقاصدي.
-المشاركة في التقويم والمناقشة لأكثر من مائة رسالة وأطروحة (ماجستير ودكتوراه)

الإنتاج العلمي:

*نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (ترجم إلى الفارسية، والأردية والإنجليزية)
*نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية.
*من أعلام الفكر المقاصدي.
*مدخل إلى مقاصد الشريعة.
*الفكر المقاصدي قواعده وفوائده.
*الاجتهاد: النص والمصلحة والواقع (ضمن سلسلة حوارات لقرن جديد)
*الأمة هي الأصل (مجموعة مقالات)
*الوقف الإسلامي، مجالاته وأبعاده (نشرته منظمة الإيسيسكو وترجم إلى الإنجليزية والفرنسية)
*الشورى في معركة البناء.
*الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية. **(انظر عرضا لهذا الكتاب ملحق هنا في الصفحات الأخيرة).**
*بحوث كثيرة منشورة في المجلات العلمية وضمن أعمال الندوات.

فهرس الكتاب

نظرية التقريب والتغليب
وتطبيقها فى العلوم الإسلامية

تأليف

أ.د/ أحمد الريسونى

أستاذ بكلية الآداب

جامعة محمد الخامس بالرباط/ المغرب

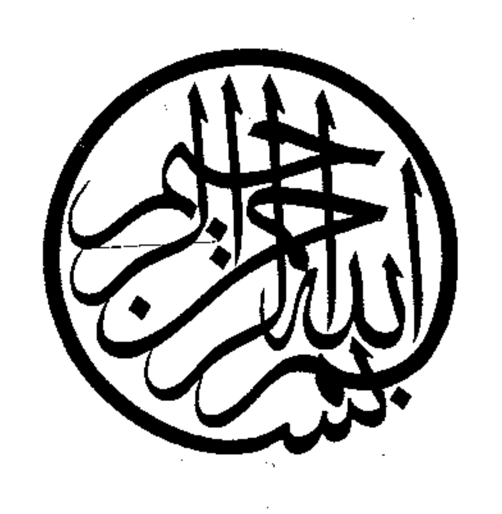
دار الكلمة للنشر والتوزيع ـ مصر

الطبعة الأولى

١٤١٨ هـ ـ ١٩٩٧م

دار الكلمة للنشر والتوزيع ـ مصر

المنصورة ٣ ش الثورة (السكة الجديدة) ت، ف: ٣٤٣١١٥


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين. وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم تسليمًا، رب اغفر لى ولوالدى. وكل من له الفضل على، وللمؤمنين والمؤمنات.

إهداء وتقدير

يشرفنى أن أهدى هذه الثمرة من ثمرات شعبة الدراسات الإسلامية بكلية الآداب بالرباط، إلى رائديها الجليلين وأستاذى الكريمين:

الرئيس المؤسس للشعبة الدكتور محمد ابن البشير الحسنى، ورئيسها الحالى الدكتور فاروق حمادة.

سائلا المولى عز وجل أن يبارك فى جهادهما العلمى ويتقبله منهما بقبول حسن. والله لا يضيع أجر من أحسن عملا.

أحمد الريسونى

المقدمة

يتولى هذا البحث الكشف عن إحدى النظريات الكبرى التى تتشكل منها المنظومة المنهجية الأصولية فى الإسلام. وهى نظرية ينضوى تحتها وينبع منها عدد كبير من المبادئ والقواعد التى وجهت التفكير الإسلامى، وتحكمت فى الإنتاج العلمى الإسلامى. وهى نظرية تعطى جهازا منهجيًا واسعًا ومنسجما لمعالجة عدد لا يحصى من القضايا والمسائل العلمية والعملية التى يحتوى عليها الإسلام، أو تواجه المسلمين، وتواجه العقل المسلم، باعتبارها نوازل ومشاكل جديدة.

وهذه النظرية نبتت بذورها الأولى فى ذهنى منذ أكثر من عشر سنين. وبقيت طيلة هذه المدة تنمو وتترعرع، وتتأصل وتتفرع، وتنكشف لى معالمها وآثارها، كلما اتسع تعاملى مع العلوم الإسلامية، وكلما زاد تأملى فى قوانينها وقواعدها.

وبالرغم من أنى لا أستطيع أن أدفع عن نفسى الاعتقاد بأن هذه النظرية هى **نظرية جديدة**، من حيث اكتشافها، والكشف عنها كاملة، ومن حيث تأصيلها عقليا ونقليا، ومن حيث وضع ضوابطها، ورفع إشكالاتها، بالرغم من هذا، فإنى لا أنكر أن بعض الكلمات المضيئة لبعض علمائنا كانت حاسمة عندى فى التنبيه على هذه النظرية، وفى الإشارة إلى بعض مسالكها وجوانبها وأخص بالذكر منهم الأئمة: ابن عبد البر، وابن عبد السلام، والقرافى، والشاطبى، رحمهم الله تعالى. وسيأتى كلامهم فى مناسبات قادمة إن شاء الله تعالى.

وقد عرضت هذه النظرية، وبسطت مسائلها عبر المراحل الآتية:

المدخـــــل: وقد خصصته لتقديم فكرة مختصرة عن هذه النظرية، ولتوضيح بعض المصطلحات الأساسية التى يدور عليها هذا البحث، ولا تخفى ضرورة ذلك وأهميته.

الباب الأول: وقد عرضت فيه التطبيقات التي يتمثل فيها العمل بنظرية التقريب والتغليب. وأكثر ما جرى فيه العمل بالتقريب والتغليب، هو علوم: الحديث والفقه والأصول. ولهذا كانت التطبيقات التى اخترتها لتجلية العمل بنظرية التقريب والتغليب عند علمائنا، من هذه العلوم الثلاثة.

وقد اخترت أن أقدم تطبيقات النظرية على تأصيلها، لكون التطبيقات أبلغ فى البيان وأيسر على الفهم. ثم إن التطبيقات ـ بكثرتها وتنوع مجالاتها ـ تساعد على إثبات وجود هذه النظرية وسريانها فى العلوم الإسلامية، بحيث لا يبقى لى من دور سوى كشف خيوطها، ووضع اليد على ارتباطاتها، عبر المسائل والفروع التطبيقية.

الباب الثانى: وهو الباب الذى أوليته أكبر عناية، باعتباره عندى أهم إنجاز فى هذا البحث. وقد قمت فيه بتأصيل النظرية، ويتمثل هذا التأصيل فى ثلاثة جوانب هى:

١ ـ **أدلة النظرية:** حيث أثبت أن هذه النظرية تقوم على أسس وأدلة تشهد لمشروعيتها وصحة العمل بها. وهى أدلة تفيد فى مجموعها وجملتها القطع بصحة العمل بالتقريب والتغليب. وهى أدلة نقلية وعقلية، ولكن بما أن هذه النظرية قد نسبت إلى العلوم الشرعية، وأعملت فى مسائلها وأحكامها، فقد عولت فى إثباتها أساسا على الأدلة النقلية.

٢ ـ **إشكالات النظرية:** فهذه النظرية ـ خصوصا مع جدة الكشف عنها وعن سعة تأثيرها ـ تثير إشكالات ومحاذير، فكان لابد من معالجة هذه الإشكالات والمحاذير، ولابد من دفع بعض الاعتراضات الواردة عليها، حتى يكون تأصيلها أمتن وأوضح.

٣ ـ **ضوابط النظرية،** والغرض من هذه الضوابط إتمام بناء النظرية. وتيسير العمل بمقتضاها، وضمان السلامة من محاذيرها وسوء تطبيقها.

الباب الثالث: وقد قدمت فيه تطبيقات جديدة لنظرية التقريب والتغليب. فبعد تقديم النظرية وبيانها **مفصلة ومؤصلة ومضبوطة،** أردت أن نستفيد منها ونستعين بفعاليتها المنهجية فى معالجة بعض القضايا العلمية. وهى معالجة تزيد من توضيح النظرية وبيان أهميتها وسعة مجالات العمل بها.

وقد كان من المبادئ التى التزمت بها وحرصت عليها فى هذا البحث: تحرى الجدة والنفع، والإعراض عما خلا منهما، راجيا بذلك أن أدخل فى قول رسول الله ﷺ: «إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاثة، إلا من صدقة جارية، **أو علم ينتفع به،** أو ولد صالح يدعو له»[(١)].

ففى الحديث دلالة على أن العلم المعتبر، المأجور صاحبه، إنما هو العلم النافع:

(١) الحديث رواه مسلم عن أبى هريرة، كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته. ورواه ابن عبد البر بأسانيد وألفاظ مختلفة. انظر: جامع بيان العلم وفضله ١٧ ـ ١٨.

«وأنه ينبغى أن يختار من العلوم الأنفع فالأنفع» كما يقول النووى فى شرحه للحديث.

فليس كل علم مطلوبا ومرغوبا، وليس مجرد التكرار والاجترار يدخل صاحبه فيمن خلفوا علما ينتفع به، بل ما أكثر المصنفات التى كان أحرى بأصحابها أن يشغلوا أوقاتهم بغيرها. وقد حكى العلامة الأبى[1]، عن شيخه الإمام ابن عرفة، أنه كان يقول فى حديث «أو علم ينتفع به»: «إنما تدخل التآليف فى ذلك، إذا اشتملت علي فوائد زائدة، وإفلا فهو تخسير للكاغد» قال الأبى موضحا: «ويعنى بالفائدة الزائدة: على ما فى الكتب السابقة عليه. أما إن لم يشتمل التأليف إلا على نقل ما فى الكتب، فهو الذى قال فيه: تخسير للكاغد».

وأما ما يملأ هذا البحث من كثرة النقول والاستشهادات، فليس خارجا عن هذا المبدأ ـ مبدأ تحرى الجديد والنافع ـ لأنى إنما أنقل القديم لأستخرج منه الجديد، ولأبنى به وعليه الجديد. وحتى فى هذه الحالة، فإنى أنتقى وأتحرى النافع والأنفع.

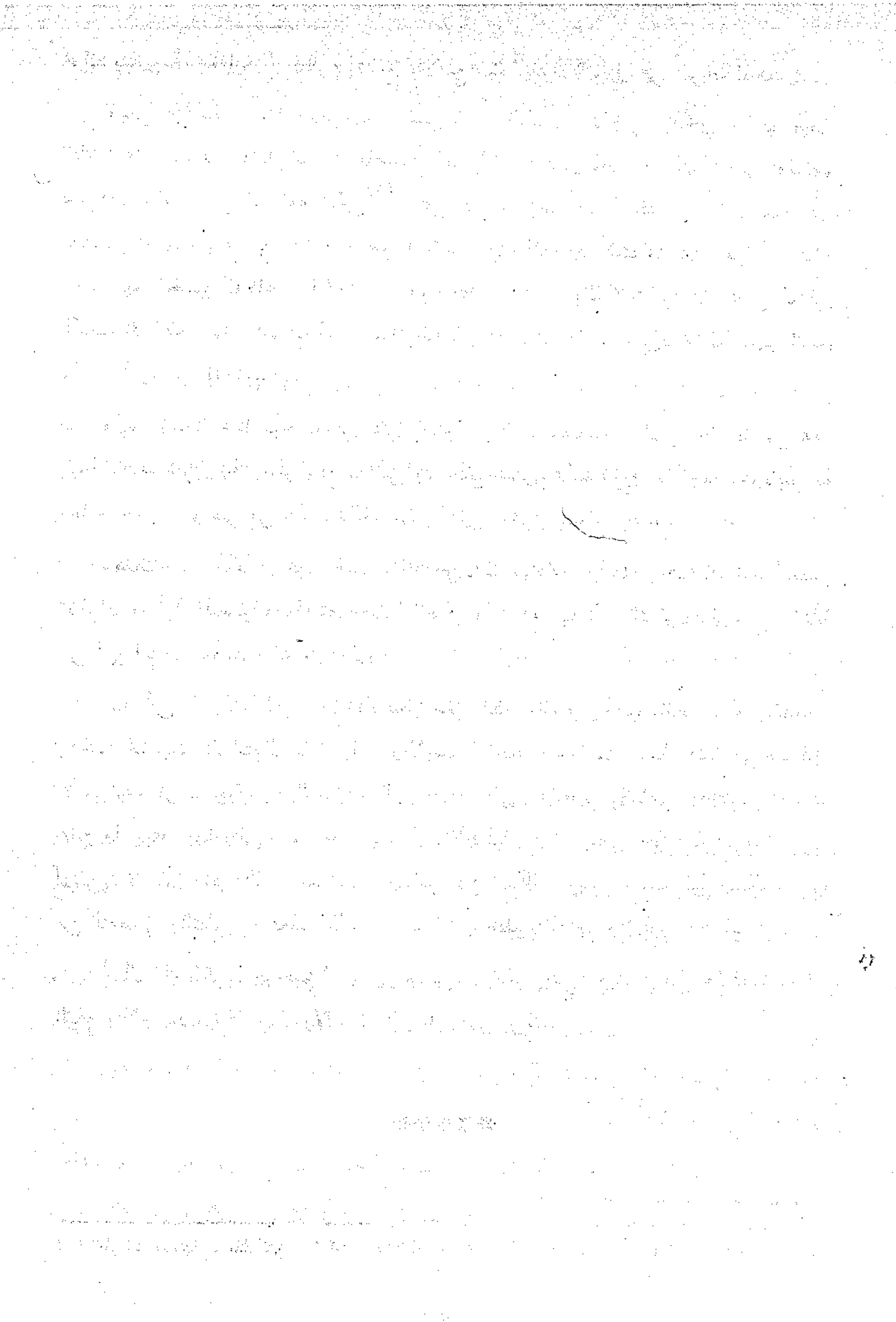
وهناك شيء آخر راعيته فيما نقلته من استشهادات وأمثلة، هو أن أبرز بعض الأقوال والآراء النفسية، وأكشف عنها النقاب، وأدفع بها إلى التداول والرواج، إيمانا منى أنها لم تنل ما تستحقه من ذلك.

كما أنى التزمت الإيجاز والاقتصار على القدر الذى يحقق المقصود أو يخدمه. وهكذا تحاشيت الاشتغال بالمقدمات والاستطرادات، وتحاشيت بسط كثير من المسائل الأصولية، أو الفقهية، أو اللغوية، التى تعرض لى، وتتصل بكلامى. واقتصرت منها على ما رأيته حدا أدنى، مما يخدم مسائلى الأصلية. فقد أكتفى بخلاصة موجزة، وقد أكتفى بالإشارة والإحالة، وقد أكتفى بجانب من المسألة، وإذا وجدت المقام يتطلب قدرا من التفصيل والتطويل، فعلت ذلك بالقدر الذى يتطلبه المقام، ولا أزيد ولا أسرف.

أسأل الله الكريم الرحيم أن يجبر عثرتى، ويغفر زلتى، ويتقبل منى ما قصدت فيه النفع والإحسان، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم.

*****

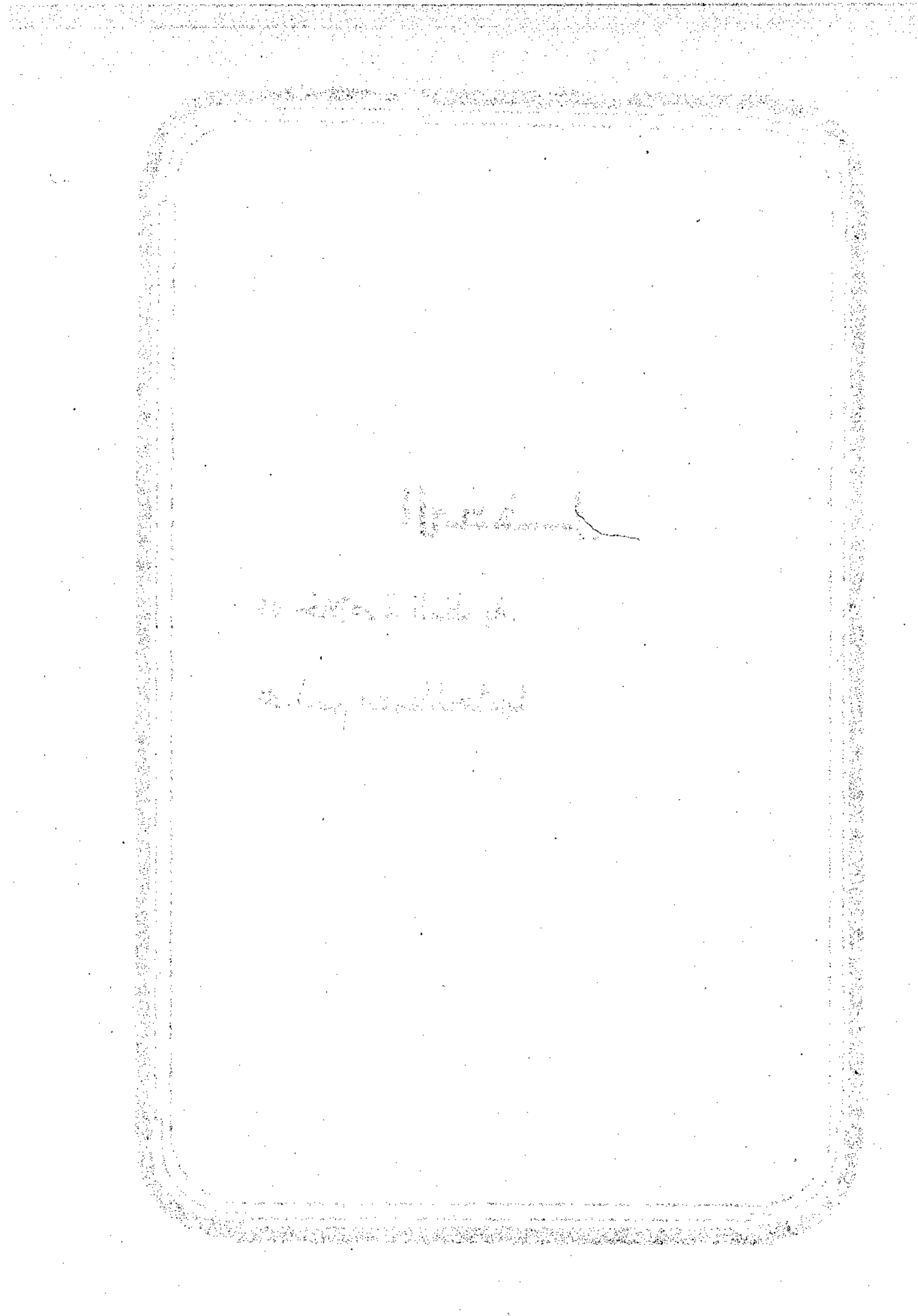
(١) انظر نيل الابتهاج، للتنبكتى: ٢٧٥.





* خلاصة النظرية.

* أهم مصطلحاتها.



خلاصة النظرية

نظرية التقريب والتغليب، هى عبارة عن نسق علمى منهجى، يقوم على فكرة أساسية مشتركة، هى بمثابة البذرة الأولى، ثم تتشعب هذه النظرية شعبا عديدة، وتتفرع عنها فروع لا تحصى.

الفكرة الأساسية لهذه النظرية ـ وهى: (**كمثل حبة أنبتت سبع سنابل، فى كل سنبلة مائة حبة**) [1] ـ هى أننا، فيما نسعى إليه من أمور عظيمة علمية أو عملية. قد نحقق مبتغانا، وننجز مطلوبنا، على أكمل الوجوه وأتم الصور. وقد لا نصل إلى ذلك. فإذا وصلنا إلى الكمال والتمام واليقين، فبها ونعمت. وإذا لم نصل، فهاهنا تأتى (نظرية التقريب والتغليب).

وبمقتضى هذه النظرية، فإنه يصح لنا، ويتعين علينا ـ حين نفتقد اليقين والكمال ـ أن نتمسك بما تدل عليه الأدلة، وتهدى إليه القواعد وتتيحه الإمكانات الميسورة، مما هو قريب من درجة اليقين والكمال، ومما هو أمثل به وأشبه. فإذا لم تتأت درجة التقريب هذه، صرنا إلى التغليب وهو الأخذ بما غلب صوابه، وبما غلب احتمال صدقه وصحته، وبما غلب من المقادير والأحوال والأوصاف.

هذه هى الفكرة الجنينية لنظرية التقريب والتغليب، وهى فكرة تبدو صغيرة وبسيطة، ولكنها تسرى فى كافة العلوم، وفى كافة مجالات الحياة، وتخضع لها معظم المسائل العلمية، والممارسات العملية. والذى يعنينى منها الآن، هو دخولها والعمل بها فى نطاق العلوم الإسلامية خاصة.

إن الباحث فى العلوم الشرعية ـ من تفسير وحديث وفقه وأصول، وغيرها ـ يجد معالم هذه النظرية وآثارها، فى مختلف جوانب هذه العلوم وفى مختلف قضاياها. يجدها فى شكل إشارات وتنبيهات، ويجدها فى شكل طرائق استدلالية، تبدو مختلفة، ولكنها عند التمحيص، ترتد إلى جوهر واحد، ويجدها فى شكل تطبيقات فى غاية التنوع والتباعد، ولكن التأمل وإمعان النظر يكشف أنها جميعا ينظمها خيط واحد.

---

(١) الاقتباس من قوله تعالى: ﴿ مَثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِّائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ سورة البقرة ٢٦١.

ويجدها أوضح ما يجدها، فى شكل قواعد ومبادئ، بعضها يعتبر خاصا بعلم من العلوم، وبعضها مشترك بين علمين، أو بين قضايا متشابهة من علم واحد أو أكثر. وبعضها قواعد غير معلنة وغير مصرح بها، ولكنها مرعية معمول عليها...

وبما أن هذه القواعد تلخص جوانب متعددة من هذه النظرية ـ ونحن فى نطاق تقديم خلاصة النظرية ـ فلا بأس من ذكر بعضها ولو أنها ستأتى موضحة ومرتبة فى مواضعها من هذا البحث.

ـ ما قارب الشئ يعطى حكمه.

ـ اليسير معفو عنه.

ـ اتباع الأحسن والأشبه.

ـ تقديم الأمثل فالأمثل.

ـ اعتبار غلبة الظن.

ـ الظن واجب العمل به.

ـ العبرة للغالب الأعم.

ـ النادر لا حكم له.

ـ الأقل يتبع الأكثر.

ـ للأكثر حكم الكل.

ـ الترجيح بالكثرة.

ـ الأكثرون أكثر صوابا وأقل خطأ.

هذه القواعد وأمثال لها، إنما هى أشكال من التعبير عما أسميته **نظرية التقريب والتغليب**، ولو أن العلماء أطلقوها كلا على حدة، وطبقوها كلا فى موضع. ولكن النظر فيها مجتمعة، وربط تطبيقاتها بعضها ببعض، والنظر فى الأساس العلمى الذى تستند إليه يكشف عن وجود نظرية شاملة كاملة، ولو أنها كامنة.

وتسميتى لهذه الحصيلة من القواعد والتطبيقات (نظرية) يرجع عندى إلى الاعتبارات الآتية:

١ ـ لكونها جميعا نابعة من أصل واحد، وقائمة على أساس واحد، على ما بينها

من تنوع واختلاف وتباعد، وذلك هو الأخذ بالتقريب والتغليب كلما تعذر أو تعسر ما هو أفضل. فالنظرية هنا تعنى النسق العلمى الذى ينظم فى انسجام وتكامل مجموعة من الحقائق والأحكام ترجع إلى أصل واحد وجوهر واحد.

٢ ـ لكونها ـ فى جملتها ـ نظرية مشهود لصحتها وقطعيتها بالأدلة المعتبرة شرعا وعقلا.

٣ ـ لكون هذه النظرية يمكن إخضاعها ـ عند التطبيق إلى ضوابط وقواعد منهجية تجعل منها أداة علمية مضبوطة ومأمونة العواقب والنتائج.

وبيان كل هذا آت فى مواضعه بحول الله تعالى.

*****

المصطلحات الأساسية فى البحث

هناك بعض المصلحات سوف تتردد كثيرا على صفحات هذا البحث، لكونها تعبر عن المعانى الأساسية فى هذه النظرية. ولهذا كان لابد من أن أقف عندها فى البداية، لبيان معانيها وتحديد مدلولاتها فى موضوعنا. وسأركز على دلالتها الاصطلاحية، وخاصة دلالتها على جوهر الموضوع، وهو درجات التوثب العلمى، ومدى تطرق الاحتمال أو عدمه إليها.

العلم:

لفظ العلم يستعمل كثيرا بمعنى المعرفة، أو العرفان بأمر ما، بشىء ما، أيا كان نوع هذه المعرفة، وأيا كان مصدرها ووسيلتها، وأيا كانت درجة صحتها ودقتها. والعلم على هذا المعنى، هو نقيض الجهل، وفى اللسان لابن منظور: «والعلم نقيض الجهل .. وعلمت الشىء أعلمه علما: عرفته .. ويجوز أن تقول: علمت الشىء، بمعنى عرفته وخبرته»[١].

وقد ذكر الجرجانى عدة تعريفات للعلم، ثم قال: «والجهل نقيضه»[٢]

وهذا هو المعنى الأصلى العام لكلمة العلم فى الوضع اللغوى العادى.

ويستعمل «العلم» للدلالة على المعرفة القائمة على الدليل والبرهان، فهى معرفة أخص من المعرفة فى المعنى السابق. فالمعرفة هنا، هى معرفة ذات مصادر ومناهج وأدلة معترف بها. وقد نقل ابن القيم عن ابن عبد البر وغيره من العلماء «أن المقلد ليس معدودا من أهل العلم، وأن **العلم معرفة الحق بدليله**» قال ابن القيم «وهذا كما قال أبو عمر رحمه الله تعالى، فإن الناس لا يختلفون أن **العلم هو المعرفة الحاصلة عن الدليل**»[٣].

وإنما لم يعدو المقلد عالما ـ مع أنه قد يكون ذا علم كثير، بالمعنى الأول ـ لأن المقلد لا يأخذ علمه من مصادره، ولا بأدلته، وإنما يأخذه تقليدا لغيره.

فالعلم على هذا المعنى الثانى، أخص من المعنى الأول، فهو علم قائم على النظر

---

(١) لسان العرب: ١٢/ ٤١٧ ـ ٤١٨.

(٢) التعريفات: ٨٢.

(٣) إعلام الموقعين: ١/ ٧.

والاستدلال، وأخذ الأمور من مصادرها وأدلتها، اقتناعا لا تقليدا، وهذا هو أكثر المعانى تداولا واعتماداً لدى أهل العلوم المختلفة، وفيه يقول الدكتور جميل صليبا: «وقد يقال: إن مفهوم العلم أخص من مفهوم المعرفة لأن المعرفة قسمان: معرفة عامية **(Vulgaire)** ومعرفة علمية **(Scientifique)** والمعرفة العلمية أعلى درجات المعرفة، وهى التعقل المحض والمعرفة الكاملة. . . . [(١)]».

ومن هذا المعنى قولهم: (الروح العلمية **Esprit Scientifique**) حيث يطلق هذا التعبير علي العقل المنظم الواضح، الذى لا يعتقد ولا يسلم بحكم إلا بعد تحقيقه والتدقيق فيه وإقامة البرهان عليه[(٢)].

ويلاحظ أن هذا المفهوم للعلم، غير مرتهن باليقين أو عدمه، بقدر ما هو متعلق بالمنهج والأساس الذى قام عليه. أى أن المعرفة تعتبر علما إذا قامت على منهج علمى صحيح، وعلى أدلة علمية مقبولة فى بابها، بغض النظر عما إذا كانت النتائج يقينية أو محتملة. وقد صرح الدكتور صليبا بهذا، فى صدر تناوله لمصطلح العلم، حيث قال: «العلم هو الإدراك مطلقا تصورا كان أو تصديقا. يقينيا كان أو غير يقينى. .»[(٣)].

غير أن قوله «مطلقا» يعود بنا إلى المعنى الأول للعلم، ولهذا فالشاهد عندى هو قوله «يقينا كان أو غير يقينى» بمعنى أن العلم لكى يعتبر علما، ويعتد بعلميته، لا يشترط فيه أن يكون كله يقينا، وكله سالما من الأغلاط فى نتائجه ومقرراته.

وعندما نتحدث عن «العلم» وعن علم من العلوم، وعن الأبحاث العلمية، والنتائج العلمية، وعن أهل العلم. . لا يخطر على بالنا اشتراط العصمة والسلامة من كل غلط أو خلل، لا فى العلوم الشرعية ولا فى غيرها.

وعندما نكتشف غلطا أو أغلاطا فى علم من العلوم، وعند عالم من العلماء، لا يذهب أحد إلى تجريد ذلك العلم من علميته، ولا ذلك العالم من علمه. فلا تنافى إذا بين العلم والعلمية، وبين تطرق الغلط والاحتمال.

ويتأيد هذا المعنى بقوله عز وجل: ﴿ **أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا (٨٢) وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ**

---

(١) المعجم الفلسفى: ٢/ ٩٩.
(٢) نفسه: ١٠٢.
(٣) نفسه: ٩٩.

﴿إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [1] ولا يخفى أن ما يستنبطه العلماء وأولو الأمر من خلال تدبرهم للقرآن الكريم ليس بمعصوم من الخطأ، وليس قطعيا فى جميع الأحوال، ومع ذلك قيل فيه (لعلمه).

غير أن الاصطلاح الذى ساد واشتهر، وخاصة عند المتكلمين والأصوليين، هو استعمال «العلم» فيما علم قطعا ويقينا.

قال الشيرازى: «واختلف فى حده، فقيل فيه: **تبين المعلوم على ما هو به.** وهذا فاسد، لأنه لا يدخل فيه علم الله تعالى، فأنه لا يوصف بأنه تبين، لأن التبين هو تكلف تحصيل الشيء وذلك يستحيل فى علم الله تعالى.

وقيل فيه: **معرفة المعلوم على ما هو به** وهذا الذى نختاره. فكل من عرف شيئا على ما هو به، فقد علمه»[2].

وهو نفس التعريف الذى أخذ به الباجى[3]. وينسب أيضا الباقلانى وأبى يعلى[4]. وقد ردده كثير من الأصوليين فيما بعد.

ورغم أن هذا التعريف لا ينص صراحة على القطع واليقين، إلا أن هذا الشرط مضمن فى قولهم «على ما هو به» كما أن إصرار الشيرازى على إدخال علم الله تعالى فى هذا التعريف، حاسم فى أن العلم عنده لا بد أن يكون يقينيًا، مطابقا لحقيقة الأمر.

وقد عمد عدد من العلماء إلى التنصيص الصريح على القطع والتيقن فى تعريفهم للعلم، دون أن يتكلفوا التنصيص على أن علم الله تعالى مشمول بتعريفاتهم، كما فعل الشيرازى. بل على العكس، نجد ابن عبد البر يستعمل لفظ التبين، الذى يقتضى خروج علم الله من التعريف.

قال أبو عمر: «حد العلم عند المتكلمين فى هذا المعنى: هو ما استيقنته وتبينته، وكل من استيقن شيئًا فقد علمه. وعلى هذا، من لم يستقين الشيء وقال به تقليدا، فلم يعلمه»[5].

---

(١) سورة النساء: ٨٢ ـ ٨٣.

(٢) شرح اللمع ١/ ١٤٦.

(٣) إحكام الفصول فى أحكام الأصول: ١٧٠ والحدود: ٢٤.

(٤) انظر مسودة آل تيمية: ٥٧٥.

(٥) جامع بيان العلم وفضله: ٤٥.

وقد جمع ابن حزم بين هذا التعريف وسابقه، فى عبارة موجزة فقال: «والعلم هو تيقن الشىء على ما هو عليه...»[١].

وقد جعل ابن العربى العلم واليقين مترادفين، دالين على ثبوت أمر إلى درجة ينمحى معها الاحتمال المخالف ولا يبقى له أثر[٢].

وفى تعريفات الجرجانى: «العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع...»[٣]

وتعريف العلم على هذا النحو المضيق المتشدد، الذى يجعل منها مرادفا لليقين. إنما هو اصطلاح متأخر طارئ. وقد ساد واستتب له الأمر على أيدى المتكلمين. وإلى هذا أشار ابن عبد البر بقوله «حد العلم عند المتكلمين فى هذا المعنى...» كما تقدم قريبا.

وقال العلامة الأحمد نكرى: «المختار عند المتكلمين أنه (أى العلم) صفة توجب تميز شىء لا يحتمل ذلك الشىء نقيض ذلك التمييز. وهم لا يطلقون العلم إلا على اليقين...»[٤].

والعلم بمعنى اليقين، وارد كثيرا فى القرآن الكريم، كما فى هذه الآيات:

- ﴿ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الأُولَىٰ فَلَوْلا تَذَكَّرُونَ﴾ الواقعة: ٦٢.
- ﴿ وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ البقرة: ٢٦٠.
- ﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَٰهَ إِلاَّ اللَّهُ﴾ محمد: ١٩.
- ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ البقرة: ٢٠٣.

ولكن ليس هذا هو المعنى الوحيد للعلم فى القرآن، فقد أطلق العلم فى القرآن علي ما ليس يقينا بالضرورة. كما تقدم فى الآية ﴿لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾، وكما فى قوله سبحانه: ﴿ وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾[٥] وقوله عز وجل: ﴿ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾[٦] وقوله: ﴿ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ﴾[٧] وقوله ﴿وَمَا شَهِدْنَا إِلاَّ بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ﴾[٨].

---

(١) الإحكام فى أصول الأحكام: ١/ ٣٦.
(٢) انظر عارضة الأحوذى، شرح صحيح الترمذى ١/ ٩٩.. (٣) التعريفات: ٨٢.
(٤) جامع العلوم، الملقب بدستور العلماء: ٢/ ٣٤٦.
(٥) سورة يونس: ٥. (٦) سورة الممتحنة: ١٠.
(٧) سورة النور: ٣٣. (٨) سورة يوسف: ٨١.

فالعلم فى كل هذه الحالات يمكن أن يكون يقينا ويمكن ألا يكون، ويمكن أن يقع صوابا مطابقا للواقع ـ وهو الغالب ـ ويمكن أن يقع فيه الغلط، وهو مع ذلك علم، لأنه قائم على النظر والاستدلال، متبع لقواعد العلم ومناهجه.

ومعنى هذا أن قصر مصلح العلم، على ما كان يقينا مطابقا ـ ولابد ـ لحقيقة الأمر، وإنما هو اصطلاح خاص، فمن الغلط اعتباره المعنى الوحيد للعلم، كما فعل المتكلمون والمتفلسفون، ثم إن هذا القصر لمفهوم العلم، يفقد مصطلحا آخر دوره وأهميته، وهو مصطلح اليقين.

اليقين:

تتفق مختلف التعريفات لليقين، على عنصرين لابد منهما فيه:

١ ـ أن يكون معتقده جازما به إلى درجة يستحيل معها زعزعته أو تشكيكه فيما تيقنه.

٢ ـ أن يكون الأمر المتيقن صحيحا فى ذاته، مطابقا تماما لحقيقته وواقعه.

يعرف الجرجانى اليقين بأنه: «اعتقاد الشىء بأنه كذا، مع اعتقاد أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا، مطابقا للواقع، غير ممكن الزوال..»[١].

وقد تبنى الأحمد نكرى هذا التعريف بتمامه، ونقله بألفاظه[٢].

وأصل هذا التعريف عند الإمام الغزالى. فاليقين عنده هو أن تتيقن الأمر، وتتيقن صحة يقينك، وتتيقن استحالة خطئه..[٣].

وكل خلل يتطرق إلى هذه «الأسوار الحديدية» فأنه يخرج القضية عن دائرة اليقين.

ولهذا حرصت كثير من التعريفات على وضع اليقين مقابل الشك، فهما نقيضان لا يجتمعان أبدا[٤].

وبهذا المعنى استعمل اليقين فى القرآن الكريم، كما فى قوله تعالى ﴿**وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُون**﴾[٥] وقوله على لسان الهدهد لسليمان ﴿ **وَجِئْتُكَ مِن سَبَأٍ بِنَبَأٍ يَقِين**﴾ [٦].

---

(١) التعريفات: ٨٢.

(٢) جامع العلوم: ٣/ ٤٨٢.

(٣) انظر المستصفى ١/ ٤٣/ ٤٤.

(٤) انظر مثلا: المجمع الفلسفى لجميل صليبا ٢/ ٥٨٨.

(٥) سورة البقرة: ٤.

(٦) سورة النمل: ٢٢.

واليقين على هذا الأساس لا مجال فيه للتفاوت والزيادة والنقصان، وهذا معنى قول ابن عطية: «فاليقين لا يتبعض»[1] وقول ابن حزم «واليقين لا يتفاضل»[2].

ومن هنا ذهب المحققون من المفسرين إلى أن قول نبى الله إبراهيم عليه الصلاة والسلام: ﴿ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ ﴾[3]، لم يكن عن شك ولا لنقص يقين وإنما معناه، كما قال القرطبى: «سألتك ليطمئن قلبى بحصول الفرق بين المعلوم برهانا والمعلوم عيانا»[4] قال ابن عطية: «وذلك أن النفوس مستشرفة إلى رؤية ما أخبرت به»[5] فهو عليه السلام أراد أن ينتقل من اليقين العقلى البرهانى، إلى اليقين الحسى العيانى، وليس فى هذا زيادة فى درجة اليقين، ولكن فيه زيادة انشراح وبهجة، وهو ما عبر عنه إبراهيم عليه السلام بالطمأنينة ﴿قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾[6].

وبعض الناس يفرقون بين اليقين وعلم اليقين، وعين اليقين وحق اليقين أخذا من قوله تعالى فى سورة التكاثر ﴿ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ ۝٥ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ۝٦ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ ﴾ وقوله فى الواقعة: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ﴾[7].

قال الجرجانى يوضح ذلك: «فعلم كل عاقل الموت: علم اليقين فإذا عاين الملائكة: فهو عين اليقين: فإذا ذاق الموت: فهو حق اليقين»[8].

وقيل «علم اليقين: ما يحصل عن الفكر والنظر كعلمنا بوجود الماء فى البحر. وعين اليقين: ما يحصل عن مشاهدة وعيان، كمن مشى ووقف على ساحل البحر وعاينه. وحق اليقين: ما يحصل عن العلم والمشاهدة معا، كمن خاض فى البحر واغتسل بمائه، أو كمن عرف الحق بالمشاهدة واتحد به»[9].

---

(١) المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز ٢/ ٣٠٤.
(٢) المحلى: ١/ ٤١.
(٣) سورة البقرة: ٢٦٠.
(٤) الجامع لأحكام القرآن ١٣/ ٣٠٠.
(٥) المحرر الوجيز ٢/ ٣٠٢.
(٦) سورة البقرة: ٢٦٠.
(٧) سورة الواقعة: ٩٥.
(٨) التعريفات: ٤٨.
(٩) انظر: المعجم الفلسفى ٢/ ٥٨٨ ـ ٥٨٩.

وهذه التفريقات لا تعدو كونها أذواقا وتخمينات. أما المعنى الواضح الذى تشهد له استعمالات العربية، فهو أن هذه التنويعات القرآنية فى العبارة إنما هى لتأكيد حصول اليقين الحقيقى فى هذه الحالات، كما نقول: هذا هو عين الصدق، وهذا هو العلم الحق. فهو صيغ توكيدية لا غير.

قال ابن عطية فى قوله تعالى ﴿**إن هذا لهو حق اليقين**﴾: «هى عبارة عن مبالغة وتأكيد، معناه: أن هذا الخبر هو نفس اليقين وحقيقته»[1].

وفى قوله سبحانه ﴿**ثم لترونها عين اليقين**﴾، قال: «تأكيد فى الخبر، وعين اليقين: حقيقته وغايته»[2].

وفائدة هذه الأساليب التوكيدية، هى فائدة التوكيد عموما ولها فائدة خاصة فى هذا الموضوع، وهى استبعاد ما يعتقده بعض الناس يقينا، ويسمونه يقينا، وهو ليس بيقين حق. من ذلك ما ذكره الإمام مالك فى تفسير اللغو فى اليمين قال: «أحسن ما سمعت فى هذا: أن اللغو حلف الإنسان على الشىء يستقين أنه كذلك، ثم يوجد على غير ذلك، فهو اللغو»[3].

ومعنى هذا أن بعض الناس قد «يستيقنون» أمورا بناء على أمارات ومستندات خادعة، ويعلنون أنهم على يقين، وقد يحفلون على ذلك وهم واثقون مطمئنون، ولكن الحقيقة سرعان ما تنجلى خلاف ما تيقنوه. ولهذا كان من العناصر المكونة لليقين، كونه مطابقا للواقع. مع استحالة نقضة. فهذا هو علم اليقين، وهو عين اليقين، وهو حق اليقين.

واليقين هو أعلى مراتب العلم، وأقصى درجات الجزم، فالعلم والجزم بالعلم درجات، أعلاها اليقين، لأنه لا درجة فوق درجة اليقين. كما أنه ليس تحت اليقين ـ بمعناه المتقدم ـ يقين.

قال ابن عطية: «واليقين أعلى درجات العلم، وهو الذى لا يمكن أنه يدخله شك بوجه»[4].

فأما ما كان قابلا للشك والتشكيك، أو قابلا للنقض، أو غير مطابق لحقيقة الأمر، فليس من اليقين فى شىء، ولو ادعى صاحبه أنه على يقين واعتقده يقينا.

وكما أن ادعاء اليقين ـ بغير شروطه ـ لا يعطى صفة اليقين الحق، فإن إنكار اليقين

---

(١) المحرر الوجيز: ١٥/ ٣٩٤.

(٢) المحرر الوجيز: ١٦/ ٣٦٠.

(٣) الموطأ، باب اللغو فى اليمين.

(٤) المحرر الوجيز: ١/ ١٠٤ ـ ١٠٥ و ١٦/ ٣٥٩.

ـ بعد تحقق شروطه ـ لا يرفع صفة اليقين. ولهذا لم يلتفت أحد من العقلاء إلى تشكيكات السفسطائيين، المنكرين للحقائق، وكانوا كمن قال فيهم المولى سبحانه: **﴿فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ . وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾**[1] فهم مستيقنون، ولو أنهم جاحدون عنادا واستكبارا.

الظـــــن:

المعنى الاصطلاحى للظن متفق عليه، ولا خلاف فيه، ولو اختلفت الألفاظ المعبر بها عنه. فقد استقر استعمال الظن فيما كان راجحا من الاعتقادات والآراء، من غير أن ينتفى خلافه انتفاءً قطعيا. يقول الشيرازى: «والظن تجويز أمرين أحدهما أظهر من الآخر، وذلك كخبر الثقة، يجوز أن يكون صادقا، ويجوز أن يكون كاذبا، غير أن الأظهر من حاله الصدق، فيظهر أنه صادق»[2] فاعتقاد الصدق فى هذه الحالة هو الظن.

وقال الجرجانى: «الظن هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض»[3].

وأما الاستعمالات اللغوية والقرآنية للظن، فيدخل فيها هذا المعنى ومعان أخرى غيره.

قال الباجى: «الظن فى كلام العرب على قسمين:

أحدهما: أن يكون بمعنى العلم، مثل قوله تعالى: **﴿إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَهْ﴾**[4]. . . .

والضرب الثانى: ليس بمعنى العلم، ولكنه من باب التجويز، وللمظنون مزية على سائر الوجوه التى يتعلق بها التجويز. . .»[5].

وليست معانى الظن فى كلام العرب منحصرة فى هذين المعنيين، بل يستعمل بمعنى اليقين، ويستعمل بمعنى الشك، ويستعمل بمعنى الخرص والتخمين. . قال ابن الأنبارى: «وقد حدثنا أحمد بن يحيى النحوى أن العرب تجعل الظن علما وشكا، وكذبا. . .»[6].

---

(١) سورة النمل: ١٤.
(٢) شرح اللمع: ١/ ١٥٠.
(٣) التعريفات: ٧٧.
(٤) سورة الحاقة: ٢٠.
(٥) الحدود: ٢٨.
(٦) عن تفسير القرطبى: ٢/ ٦.

وقال الجرجانى: «ويستعمل فى اليقين والشك»[٢].

وقال ابن عاشور: «والمراد بالظن فى اصطلاح المتقدمين: الرأى المخالف للدليل الشرعى، وهو الظن المسمى بالهوى...»[٣].

واستعمالات الظن فى القرآن - وهى كثيرة - تؤيد كل هذا...

فقد ورد بمعنى اليقين من ذلك:

- ﴿ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴾ [سورة البقرة: ٤٦].

- ﴿وَرَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُم مُّوَاقِعُوهَا﴾ [سورة الكهف: ٥٣].

- ﴿وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ﴾ [سورة يونس: ٢٢].

- ﴿وَظَنُّوا أَن لاَّ مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلاَّ إِلَيْهِ ﴾ [سورة التوبة: ١١٨].

- ﴿ وَأَنَّا ظَنَنَّا أَن لَّن نُّعْجِزَ اللَّهَ فِي الأَرْضِ وَلَن نُّعْجِزَهُ هَرَبًا ﴾ [سورة الجن: ١٢].

وورد الظن مفيدا معنى الشك، كما فى هذه الآيات:

- ﴿ وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُم مَّا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِن نَّظُنُّ إِلاَّ ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ ﴾ [سورة الجاثية: ٣١].

- ﴿وَإِنِّي لأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ [سورة القصص: ٣٨].

- ﴿بَلْ ظَنَنتُمْ أَن لَّن يَنقَلِبَ الرَّسُولُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَىٰ أَهْلِيهِمْ أَبَدًا وَزُيِّنَ ذَٰلِكَ فِي قُلُوبِكُمْ وَظَنَنتُمْ ظَنَّ السَّوْءِ وَكُنتُمْ قَوْمًا بُورًا ﴾ [سورة الفتح: ١٢].

قال الضحاك: «كل ظن فى القرآن من المؤمن فهو يقين، ومن الكافر فهو شك»[٤].

وورد الظن بمعنى الخرص والتخمين والهوى، مثل:

- ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ

---

(٢) التعريفات: ٧٧.

(٣) النظر الفسيح عند مضايق الأنظار فى الجامع الصحيح: ٣٤٠. (٤) عن تفسير القرطبى ١٨/ ٢٧٠.

مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ ﴾ [سورة الجاثية: ٢٤].

- ﴿ وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلاَّ ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [سورة يونس: ٣٦].

- ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنفُسُ ﴾ سورة النجم: ٢٣، ٢٨].

وعلى الرغم من هذه المعانى المتعددة والمتفاوتة للظن فى كلام العرب؛ وفى القرآن الكريم، فقد استقر معناه الاصطلاحى، عند الأصوليين والفقهاء، والمتكلمين والفلاسفة[١]، على إفادة الاحتمال الراجح، كما قال الغزالى: «الظن عبارة عن أغلب الاحتمالين»[٢].

تفاوت الظنون:

إذا كان المعنى الاصطلاحى للظن قد أصبح محل اتفاق واسع بين العلماء على تخصصاتهم، فإن هذا المعنى يشتمل على مراتب ودرجات، بعضها أعلى من بعض، وبعضها أقوى من بعض. وإذا كان اليقين لا يتفاوت ولا يتفاضل فإن الظن يتفاوت ويتفاضل، ويقع على درجات عديدة، بعضها ينزل حتى لا يكون فيه من الرجحان إلا قدر طفيف، وبعضها يعلو حتى لا يبقى بينه وبين اليقين إلا فارق طفيف.

يقول الراغب الأصفهانى: «الظن اسم لما يحصل عن أمارة، ومتى قويت أدت إلى العلم، ومتى ضعفت جدا، لم يتجاوز حد التوهم»[٣].

وقال الشاطبى: «مراتب الظنون فى النفى والإثبات تختلف بالأشد والأضعف، حتى تنتهى إما إلى العلم وإما إلى الشك...»[٤].

ويوضح الأستاذ عبد الرحمن حبنكة الميدانى ذلك أكثر، حيث يقول: «ودون مرتبة اليقين مرتبة الظن الراجح. والظن الراجح: أعلاها (المشهور)، وهو الذى يقارب اليقين، حتى لا يكاد يخطر على الفكر أن نقيضه ربما كان ممكنا.. وتتنازل الدرجات حتى تنتهى بأدناها، وهي التى ليس بينها وبين الشك درجة»[٥].

---

(١) انظر المعجم الفلسفى: ١/ ٣٤.

(٢) المستصفى: ٢/ ١٤٤.

(٣) المفردات فى غريب القرآن: ٣١٧.

(٤) الموافقات: ٤/ ١٥٦.

(٥) ضوابط المعرفة وطرق الاستدلال ١٢٥.

وإذا أردنا أن نعبر عن تفوات درجات الظن تعبيرا حسابيا قلنا: إنها تتراوح بين درجة واحد وخمسين من المائة، ودرجة تسعة وتسعين من المائة. وبعبارة أدق: كل ما زاد على الخمسين فى المائة، ولم يصل إلى المائة.

فالظن إذا، لا يعبر عن درجة واحدة من الرجحان والغلبة، وإنما هو درجات كثيرة متفاوتة. وقد يكون بينها من التفاوت أكثر مما بينها وبين غيرها مما لا يدخل فى مسمى الظن، كاليقين والشك والوهم. ولكنها درجات يصعب ـ إن لم يكن يتعذر ـ تمييزها بضوابط وأسماء خاصة بها.

ولهذا فكل ما فعله بعض العلماء، هو تقسيم الظن إلى مرتبتين ظاهرتى التمايز فى الغالب، هما: الظن، وغالب الظن، ويقصدن بالظن ما يترجح رجحانا قليلا أو متوسطا. وبغالب الظن ما يكون رجحانه قويًا، وقد يقوى حتى يكون قريبا من اليقين.

قال الشيرازى: «وغلبة الظن أن تتزايد الأمارات الموجبة للظن وتتكاثر...» (شرح اللمع ١/ ١٥٠).

وقال الباجى: «والظن تجويز أمرين فما زاد، لأحدها مزية على سائرها. وغلبة الظن: زيادة قوة أحد المجوزات على سائرها»[١].

وقال ابن النجار وهو يتحدث عن الترجيح بين الأقيسة: «الظن الغالب فى العلة يترجح عن الظن غير الغالب»[٢].

وبعض العلماء ـ وخصوصا من الحنفية ـ ميزوا الدرجة القصوى من الظن، فسموها «علم طمأنينة، وهو ـ كما يقول صدر الشريعة ـ «علم تطمئن به النفس وتظنه يقينًا»[٣]، وهو «يكاد يدخل فى حق اليقين» كما قال التفتازانى[٤] ويمثلون له عادة بالحديث المشهور، الذى هو أعلى درجة من مطلق خبر الواحد الصحيح.

وللتفريق بين مراتب الظن أهمية بالغة، ستتضح فى مواضع عديدة من هذا البحث. فليس صوابا أن نتعامل مع الظنون وكأنها على درجة واحدة وذات حكم واحد، كما يظهر فى كلام بعض العلماء وأحكامهم، وخاصة من المتكلمين.

---

(١) إحكام الفصول: ١٧١.

(٢) شرح الكوكب المنير: ٤/٧١٧.

(٣) التوضيح فى حل غوامض التنقيح ٢/ ٣.

(٤) التلويح على التوضيح ٢/ ٣.

الشك:

المعنى الاصطلاحى للشك محدد ومضبوط، وليس فيه تفاوت، وكذلك ليس فيه اختلاف. فهو يعنى التردد بين احتمالين متساويين (أو أكثر) دون التمكن من الترجيح بينهما.

يقول الجرجانى: «هو التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر. وقيل: الشك ما استوى طرفاه، وهو الوقوف بين الشيئين لا يميل القلب إلى أحدهما»(١).

وهذا التساوى بين الاحتمالين، قد يكون لانعدام الدليل على أى واحد منهما، وقد يكون لتعارض الأدلة مع تكافئها. وفى هذا يقول الراغب: «الشك اعتدال النقيضين عند الإنسان وتساويهما، وذلك قد يكون لوجود أمارتين متساويتين عند النقيضين، أو لعدم الأمارة فيهما»(٢).

وهذا التساوى بين الأدلة والأمارات، لا يكون تساويا حقيقيا ذاتيا لها، وإنما تتساوى فى نظر الناظر فقط. وكذلك عدم الدليل والأمارة، إنما هو عند الناظر الباحث، لا مطلقا. يقول الدكتور جميل صليبا: «ويرجع تردد العقل بين حكمين، إلى عجزه عن معاناة التحليل، أو إلى قناعته بالجهل. لذلك قيل: إن الشك ضرب من الجهل، إلا أنه أخص منه، لأن كل شك جهل، ولا عكس»(٣).

وعلى هذا ينبغى أن يحمل ما ينص عليه المعرفون للشك، من تساوى الطرفين، أو تساوى الاحتمالين، أو تساوى الأمارتين، مما قد يوهم أن التساوى حقيقى ودائم، كما فى قول الباجى: «والشك تجويز أمرين فما زاد، لا مزية لأحدهما على سائرها»(٤).

ولعله من الضرورى التنبيه على أن المعنى اللغوى للشك أوسع من هذا المعنى الاصطلاحى الذى حصر الشك فى حالة التساوى. فالشك فى الأصل هو خلاف اليقين وضده. فكل ما ليس يقينا فهو شك. فمهما كانت درجة الاحتمال والتردد فى أمر، أدخلته فى دائرة الشك.

وهذا المعنى ورد فى القرآن الكريم مرارا، كما فى قوله عز وجل: ﴿**فَإِن كُنتَ فِي**

---

(١) التعريفات: ٦٨.

(٢) المفردات: ٣١٧.

(٣) المعجم الفلسفى: ١/ ٧٠٥.

(٤) إحكام الفصول: ١٧١، وانظر: الحدود: ٢٩.

(٥) سورة يونس: ٩٤.

﴿شَكٍّ مِّمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ﴾[1] قال القتبى: «هذا خطاب لمن كان لا يقطع بتكذيب محمد ولا بتصديقه ﷺ، بل كان فى شك»[2].

ومثله قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي شَكٍّ مِّن دِينِي﴾[3]: «أى فى ريب من دين الإسلام الذى أدعوكم إليه»[4] فهو مثل الظن فى قوله تعالى حكاية لقول فرعون عن موسى: ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾[5] قال القرطبى: «الظن هنا شك، فكفر على الشك، لأنه رأى من البراهين ما لا يخيل على ذى فطرة»[6].

وهذا المعنى الواسع للشك هو ما يقصده الفقهاء فى كثير من مسائلهم، كالشك فى الطهارة جملة أو تفصيلا، والشك فى عدد الركعات المؤداة والشك فى دخول الوقت. .

قال ابن القيم: «حيث أطلق الفقهاء لفظ الشك، فمرادهم به: التردد بين وجود الشيء وعدمه، سواء تساوى الاحتمالان أو رجح أحدهما»[7].

وإذا كانت الظنون الراجحة بمختلف درجاتها فى الرجحان يؤخذ بها ويعمل بها، فإن الشك والمشكوك فيه. ـ على المعنى الاصطلاحى الأول ـ لا عمل به ولا اعتبار له. قال القرافى: «كل مشكوك فيه يجعل كالمعدوم الذى يجزم بعدمه»[8] وهذا بطبيعة الحال إذا استنفد المجتهد والباحث كل إمكانيات الترجيح ولم يظفر بمرجح معتبر.

وإذا كان الشك المستوى الكفتين لا عمل به ولا اعتبار له، فمن باب أولى ما كانت كفته مرجوحة من الاحتمالات وهو ما يسميه الأصوليون وهما أو ظنا مرجوحا. وهو أيضا على مراتب فى الضعف تقابل مراتب القوة فى الظن الراجح. فإذا وصلت المرجوحية إلى أدنى درجاتها انتقلت المسألة بعد ذلك إلى اليقين، يقين النفى والبطلان، وحينئذ «تقفل الدائرة» كما يقول العلامة الميدانى[9].

الترجيح

الترجيح عند الأصولين قرين التعارض، ولهذا فكلامهم عادة ما يقع حول «التعارض والترجيح» معا. وذلك أن اللجوء إلى الترجيح ـ بمعناه لاصطلاحى ـ إنما

---

(١) سورة يونس: ٩٤.
(٢) عن تفسير القرطبى: ٨/ ٣٨٢.
(٣) سورة يونس: ١٠٤.
(٤) تفسير القرطبى: ٨/ ٣٨٧.
(٥) سورة القصص: ٣٨.
(٦) الجامع لأحكام القرآن: ١٣/ ٢٨٩.
(٧) بدائع الفوائد: ٤/ ٢٦.
(٨) الفروق: الفرق: ١٠.
(٩) ضوابط المعرفة: ١٢٥.

يكون عند التعارض. يقول الآمدى: «فإن الترجيح إنما يطلب عند التعارض، لا مع عدمه[1].

وقال ابن النجار الحنبلى: «ولا يكون (أى الترجيح) إلا مع وجود التعارض، فحيث انتفى التعارض، انتفى الترجيح، لأنه فرعه، لا يقع إلا مرتبا على وجوده»[2].

والتعارض المقصود عندهم هو تعارض الأدلة الشرعية المعتبرة، ولا تعارض حقيقة إلا بين دليلين ظنيين، كخبرين أو قياسين، أو دلالتين ظنيتين. فإذا وقع التعارض، وتعذر الجمع، صير إلى الترجيح.

والترجيح كما يعرفه الشيرازى، هو: «بيان قوة أحد الدليلين على الآخر»[3] فما ظهرت قوته على غيره، فهو الراجح، والآخر هو المرجوح.

وبيان الراجح من المرجوح يستتبع لزوم العمل بالراجح، وإهدار المرجوح وهذا هو الغرض من الترجيح. ولهذا قال الآمدى فى تعريفه: «أما الترجيح فعبارة عن اقتران أحد الصالحين للدلالة على المطلوب ـ مع تعارضهما ـ بما يوجب العمل به وإهمال الآخر»[4].

وأصل الرجحان فى اللغة الثقل والميل. ومنه رجحان كفة الميزان، أى ميلها حين تحمل أثقل مما فى الأخرى، ومنه يوصف العقل بالرجاحة، إذا كان ثقيلا متزن التفكير والنظر.

قال الأسنوى: «الترجيح فى اللغة هو التمييل **والتغليب**. من قولهم: رجح الميزان»[5].

التقريب والتغليب

وبعد أن تناولت أهم المصطلحات التى عليها مدار هذا البحث، والتى استعملها المتقدمون للدلالة عن بعض جوانب الموضوع، أنتقل إلى توضيح الاصطلاحين اللذين اخترتها للتعبير عن هذه النظرية ـ موضع هذا البحث ـ برمتها، وهما: **التقريب**

(١) الإحكام فى أصول الأحكام ٤/ ٣٢٠.
(٢) شرح الكوكب المنير: ٤/ ٦١٦.
(٣) شرح اللمع: ٢/ ٩٥٠
(٤) الإحكام ٤/ ٣٢٠.
(٥) نهاية السول فى شرح منهاج الأصول: ٤/ ٤٤٥.

والتغليب. فماذا أعنى بالضبط بكل من **التقريب والتغليب**؟ ولماذا اخترتهما على غيرهما؟ وما مدلول هذين اللفظين، ما موضعهما فى الاستعمالات الاصطلاحية قديما وحديثا؟

التقريب:

يتضمن مصطلح التقريب عندى، المعانى الآتية:

١ ـ مقاربة اليقين فى الاعتقادات والأحكام، وذلك عندما توصلنا الأدلة والبراهين إلى نتائج وحقائق على درجة من الصحة والثبوت، يتلاشى معها الاحتمال المخالف، وإن كان لا ينمحى تماما، ولا يدخل دائرة الاستحالة. غير أنه يبقى مجرد احتمال وافتراض، إما عديم الدليل، وإما يقوم على سند ضعيف جدا. فما نعتقده أو نحكم به فى هذه الحالة، هو ضرب من التقريب.

٢ ـ إدراك أمر ما، وتصوره، على صورة قريبة من صورته الحقيقية الكاملة. والفرق بين هذا المعنى والمعنى السابق، هو أن التقريب الأول يتعلق بأصل المعتقد وأصل الحكم، يتعلق بإثباته أو بنفيه، بصحته أو بخطئه، بينما أصل المسألة هنا يكون معلوما ثابتا، فليس هو محل التقريب، وإنما التقريب يتعلق ببعض تفاصيله، أو بعض جزئياته، أو شكله أو مقداره، أو غير ذلك مما يمثل تمام الأمر. فإذا تطرق شىء من النقص، أو الاحتمال إلى بعض هذه الجوانب، فإن الإدراك له يكون تقريبيا.

٣ ـ التقريب العملى: وهو الإتيان بالعمل المطلوب على نحو ما، بشكل قريب جداً أو قريب إلى أقصى حد ممكن، من الصورة المطلوبة والمنشودة.

وهذه المعانى يجمعها معنى مشترك وهو: مقاربة التمام والمنتهى دون الوصول إليه.

التغليب:

أما التغليب فهو الأخذ بأحد أمرين، أو بأحد أمور، وتقديمه على غيره فى الاعتبار، لمزية تقتضى هذا التغليب ويكون هذا فى الأدلة والأمارات، ويكون فى الظنون والاعتقادات، ويكون فى المقادير والصفات، وسيأتى البيان والتمثيل قريبا إن شاء الله تعالى.

وبمقارنة هذين المصطلحين، مع ما سبقهما من مصطلحات شبيهة بهما، نجد أن هذين المصطلحين المختارين عندى، يشتملان على عدة مزايا، تظهر من خلال المقارنات

الآتية:

١ ـ بصفة عامة، مصطلحا التقريب والتغليب يتضمنان من المعانى أكثر وأوسع مما تتضمنه مصطلحات: الظن، وغالب الظن، والترجيح.

فإذا قارنا التقريب مع غالب الظن، وجدنا لفظ الأول يتضمن معنى القرب من اليقين ومن التمام، بينما لفظ الثانى لا يتضمنه، بل إن لفظ «غالب الظن» لا يختلف عن «الظن» بمعناه الاصطلاحى، الذى يقتضى أن يكون غالبا راجحا. ولهذا لا يفرق أكثر العلماء بين الظن وغالب الظن، ويستعملونها بمعنى واحد. وكون الأمر، أو الشيء قريبا من اليقين، أو من التمام، مسألة لها أهميتها وآثارها، كما سيأتى مبينا فى مواضع من هذا البحث. ولهذا كان من المفيد جدا تمييز درجة التقريب هذه.

أضف إلى هذا أن التقريب يشمل الأفعال والأشياء، إلى جانب الأحكام العلمية والاعتقادات النظرية، ويجمع ذلك كله ميزان واحد، وهو القرب من تمام الأصل، بينما غالب الظن، إذا حملناه معنى القرب من اليقين، يبقى مقصورا على الظنون والاعتقادات. دون الأشياء والتصرفات.

وهذه الملاحظة الأخيرة جارية فيما بين الظن والتغليب أيضا...

وأما الترجيح، فرغم أنه فى اللغة يعنى التغليب كما تقدم، فإن العلماء ضيقوا معناه الاصطلاحى بقيدين هما: أن يكون بين الأدلة الشرعية الظنية، وأن يكون عند تعارضها كما تقدم. أما التغليب، فقد عنيت به وأخلت فيه حالات أكثر، وتطبيقات أوسع، كما سيأتى.

٢ ـ التقريب والتغليب، من حيث اللفظ، يتضمنان عنصرى اعتبارهما، فيما اعتبرا فيه، وهما عنصرا القرب والغلبة. فالأخذ بالتقريب، يرجع إلى عنصر القرب من الأصل ومن التمام والأخذ بالتغليب، يرجع إلى عنصر الغلبة، أيا كان موجبها، وهو عنصر موجود فى معنى الظن، ولكنه غير ظاهر فى اللفظ، كما فى لفظ التغليب ولهذا يحتاج إلى كشف وإظهار، على نحو ما فعل الرازى حيث قال: «الظن تغليب لأحد مجوزين ظاهرى التجويز»[١].

---

(١) المحصول: ١/ ١٣.

٣ ـ لفظ «الظن» يحدث التباساً وتشويشا عند كثير من الناس، وخصوصا ممن لم يتمرسوا باصطلاحات المتكلمين والأصوليين، بسبب ما جاء فى القرآن والحديث من ذم للظن، ونهى عنه، وتحذير منه وكثيرا ما وجدت الناس يستغربون ويستنكرون، حين يسمعون أن بعض الأحكام الشرعية، إنما هى ظن، وأن بعض معانى القرآن الكريم ظنية، وأن العمل بالظن واجب.. وليس فى اصطلاح التقريب والتغليب شيء من هذا الالتباس والتشويش.

٤ ـ وأخيرا، لا أنكر أنى راعيت فى اختيارى لمصطلح (التقريب والتغليب) جانبين لا يخلوان من فائدة هما:

١ ـ الجانب الفنى والذوقى من حيث التجانس اللفظى، والتطابق الوزنى، هو ما يسهل الحفظ والتداول.

٢ التماس الجدة فى الاسم، للتنبيه على الجدة فى المسمى. فإذا كان فى هذه النظرية، جوانب من الجدة والتجديد، كما أشرت إلى ذلك فى التقديم فمن اللائق أن ينعكس ذلك ويظهر فى تسميتها.

وهذا لا يعنى أن الاصطلاحات والاستعمالات العلمية القديمة، لم يرد فيها التعبير بالتغليب والتقريب عن بعض ما قصدت بهذه التسمية، بل نجد استعمال هذين اللفظين بمعان لا تبعد عن موضوعنا، وعن بعض جوانبه، وأحيانا يستعملان بمعان من صميم ما نحن بصدده. ولكنهما يستعملان متفرقين، وفى مسائل جزئية ومتقطعة، بالإضافة إلى كون هذه الاستعمال قليلا ومغمورا، وإن كان التغليب ـ بمختلف مشتقاته ـ أكثر ورودا من التقريب، وخاصة عند الفقهاء وسترد أمثلة عديدة فى مختلف فصول هذا البحث.

وقد أورد الدكتور صليبا مصطلح التقريب فى معجمه، وجعله مقابل المصطلح الفرنسى **(Approximation)** وذكر مختلف المعانى التى يدل عليها، ومنها: «وتقريب الشيء عند المحدثين: إدناؤه من الحقيقة، ويطلق فى الرياضيات على الكميات القريبة من الكميات الصحيحة.. والتقريبى **(APProxmatif)** هو المنسوب إلى التقريب، ويطلق على المعرفة التى تتقرب شيئًا فشيئا من الكمال.. ويطلق اصطلاح القانون التقريبى **(loi approche)** على القانون الذى يكتفى بالقيم التقريبية. وإن كانت غير صحيحة تماما»(١).

---

(٢) المعجم الفلسفى: ١/ ٣٢٤ ـ ٣٢٥.

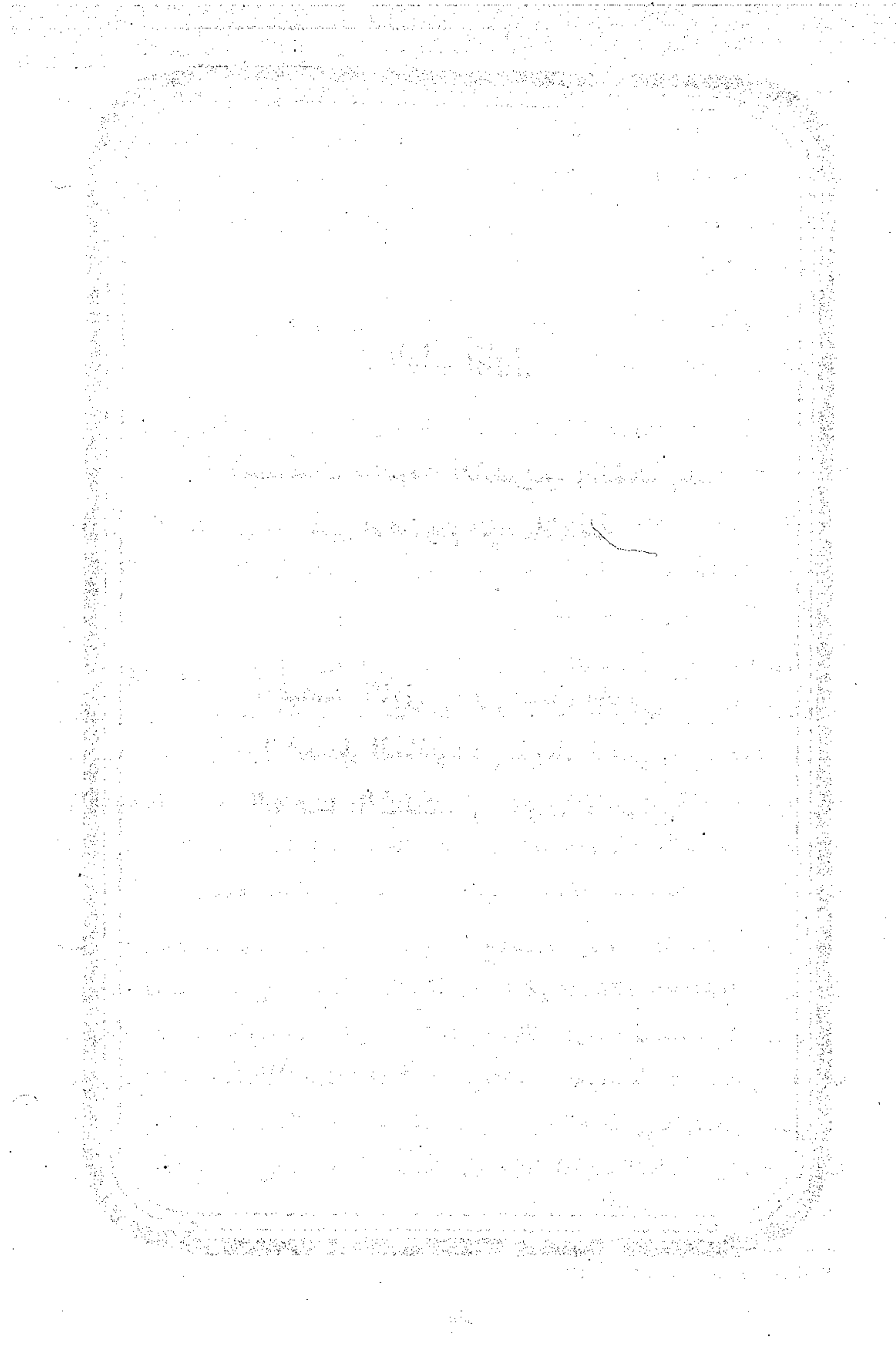
الباب الأول

تطبيقات نظرية التقريب والتغليب في العلوم الإسلامية

الفصل الأول : في المجال الحديثي

الفصل الثاني: في المجال الفقهي

الفصل الثالث: في المجال الأصولي



مقدمة الباب

أريد فى هذا الباب أن أظهر أن علماءنا ـ متقدميهم ومتأخريهم قد أخذوا بمبدأ التقريب والتغليب فى مختلف العلوم الإسلامية. وأن أخذهم هذا كان مسلما ومطردا. ولكنه كان أظهر وأنضج فى العلوم الثلاثة التى مثلت بها فى هذا الباب، وهى: الحديث، . والفقه، وأصول الفقه وذلك لكونها أحوج من غيرها للأخذ بهذا المبدأ، نظرا لطبيعتها العملية. وكثيرا ما نجد العلماء فى هذه المجالات الثلاثة يصرحون بأن «العمليات» تكفى فيها غلبة الظن، وأن الظن يوجب العمل. وأن العمل بالراجح متعين.

كما أن هذا الباب ـ بفصوله الثلاثة ومباحثه المتنوعة ـ يعتبر أحسن مجال لتقديم الأمثلة التوضيحية التطبيقية لنظرية التقريب والتغليب. ولذا فقد حرصت فيه على اختيار المسائل الحديثية والفقهية والأصولية، الأكثر إيضاحا وتمثيلا للنظرية، ولم أحرص بطبيعة الحال ـ على استقصاء كافة القضايا والتطبيقات التى دخلها العمل بالتقريب والتغليب فهى أكثر من أن تحصى. كما أنه لا فائدة عندى من التقصى، إذا ثبتت النظرية واتضحت.

نقطة أخرى لابد من التنبيه عليها أيضا قبل الدخول فى هذا الباب، وهى أن الخطأ التطبيقى ـ ولو جزئيا ـ ممكن فيما سأقدمه من تطبيقات، يمكن أن يكون فى تطبيقات العلماء أنفسهم، أو منى ومن فهمى وتطبيقى أنا. وقد لا يكون الخطأ مسلما، ولكن أيضا لا يكون صواب المسألة مسلما، بمعنى أن المثال التطبيقى قد يكون محل خلاف واقع أو محتمل. والذى أريد تأكيده، هو أن وجود خطأ ما فى بعض تطبيقات نظرية التقريب والتغليب، ومن باب أولى أن يكون فى سلامة التطبيق مجرد خلاف، لا تأثير له على أصل النظرية وعلى صحتها وسلامتها.

على أن فى الباب الثانى وخصوصا منه الفصل المخصص لوضع قواعد وضوابط لنظرية التقريب والتغليب، ما يساعد على تبين الخطأ والصواب فى كثير من التطبيقات، ولا يخفى أن جميع القواعد العلمية الصحيحة قطعية، وفى جميع العلوم، يمكن أن تتعرض لتطبيقات غير صحيحة، أو يبقى فى صحتها نزاع. وهذا لا يضر تلك القواعد فى شيء إذا قامت على الأدلة الصحيحة، والبراهين المعتمدة فى بابها، وهو ما سأخصص له فصلا آخر من فصول الباب الثانى إن شاء الله تعالى، وهو فصل (أدلة النظرية).

الفصل الأول

التقريب والتغليب فى المجال الحديث

المبحث الأول: فى التعديل والتجريح

المبحث الثانى: فى التصحيح والتضعيف

المبحث الثالث: خبر الواحد ماذا يفيد؟

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الفصل الأول

التقريب والتغليب فى مجال الحديث

لعل علم الحديث ـ أو علوم الحديث لمن أراد التفصيل ـ هو المجال الذى تجلى فيه قبل غيره العمل بالتقريب والتغليب فى العلوم الإسلامية. ويكاد الباحث يجزم أن وضع الضوابط والقواعد للعمل بالتقريب والتغليب قد بدأ على يد المحدثين نقاد الأخبار. ولو أنها قواعد وضوابط خاصة بهذا المجال، وبالذات فيما يتعلق بأخبار الآحاد. وأخبار الآحاد فى اصطلاحهم هى كل خبر نقل بطريق لا يبلغ درجة التواتر. فهو خبر آحاد، أو خبر واحد.

وقد شغل (خبر الواحد) حيزا كبيرا من دراسات المحدثين والأصوليين وأثارت قضاياه مجادلات علمية خصبة وحادة. فمن معركة إثبات حجية خبر الواحد، إلى النقاشات الدقيقة حول شروط تصحيحه وقبوله، ومن هذه إلى مباحث التعديل والتجريح التى هى مداخل كل تصحيح أو تضعيف للخبر، إلى النقاش الذى لم يغلق بعد حول إفادة خبر الواحد بين الظن واليقين.

وسأقف وقفات عند هذه القضايا، وعند جوهر الخلاف فيها، متلمسا وكاشفا لخيوط نظرية التقريب والتغليب فى هذا المجال.

غير أن القضية الأولى وهى حجية خبر الواحد ووجوب العمل به شرعا، لن أقف عندها لسببين: أولهما أن المسألة قد حسمت وانتهى الخلاف فيها، وآل إلى التسليم بوجوب الأخذ بخبر الواحد فى الجملة. وبذلك يمكن القول: إن الإجماع قد انعقد على هذا كما صرح بذلك كثير من العلماء. يقول ابن عبد البر «وأجمع أهل العلم من أهل الفقه والأثر فى جميع الأمصار، فيما علمت على قبول خبر الواحد العدل وإيجاب العمل به.. على هذا جميع الفقهاء فى كل عصر من لدن الصحابة إلى يومنا هذا، إلا الخوارج وطوائف من أهل البدع، شر ذمة لا تعد خلافًا»[1].

ويؤكد ابن حزم أن الإجماع على هذه المسألة منعقد منذ الصدر الأول، وأن الخلاف فيما لم يظهر إلا فى القرن الثانى مع متكلمى المعتزلة. وفى هذا يقول «فإن جميع أهل الإسلام كانوا على قبول خبر الواحد الثقة عن النبى ﷺ، ويجرى على ذلك كل فرقة

---

(١) التمهيد ١/ ص٢.

فى علمها، كأهل السنة والخوارج والشيعة والقدرية، حتى حدث متكلموا المعتزلة بعد المائة من التاريخ، فخالفوا الإجماع فى ذلك. ولقد كان عمرو بن عبيد[1] يتدين بما يروى عن الحسن ويفتى به. هذا أمر لا يجهله من له أقل علم»[2] وهكذا، فالإجماع ـ فى الحقيقة ـ منعقد على صحة العمل بخبر الواحد فى سلف الأمة وخلفها، لا ينقضه ولا يضره ما ظهر من تشويش خلال القرنين الثانى والثالث. يقول ابن حزم: «وقد صح الإجماع من الصدر الأول كلهم، نعم وممن بعدهم على قبول خبر الواحد»[3].

السبب الثانى: هو أن المسألة قد أخذت كفايتها من البحث الواسع الدقيق. وقد توالى على بحثها المحدثون والأصوليون وغيرهم من العلماء قديما وحديثا وجمعوا وبينوا كل ما يمكن أن يستدل به على حجية خبر الواحد ولزوم العمل بمقتضاه، فشفوا وكفوا وأصبح بإمكاننا القول بكل اطمئنان إن وجوب العمل بخبر الواحد مسألة قطعية لا غبار عليها، ويكفى أن أشير إلى بعض المتقدمين الذين أشبعوا المسألة بيانا وإثباتا، دون أن أرى أى دافع لإعادة الخوض فى الموضوع وتفاصيله، خاصة وأن عادتى ألا أحرث فى الأرض المحروثة.

ولعل الإمام الشافعى هو أول من اعتنى بالموضوع عناية مفصلة ومحررة. فقد تناوله فى الرسالة»[4]و(الأم) و(اختلاف الحديث). ثم تناوله الإمام البخارى فى (الجامع الصحيح) من خلال تراجمه المركزة، ومن خلال الأحاديث التى رواها، والتى يستدل بها عادة فى الموضوع، وذلك فى (كتاب أخبار الآحاد). ثم نجد أبا الحسين البصرى(المتوفى سنة ٤٣٦)يدافع مطولا عن وجوب التعبد بخبر الواحد[5]،وهو معتزلى كما لا يخفى. ثم جاء الخطيب البغدادى (ت: ٤٦٣) فتناول الموضوع فى غير واحد من كتبه[6]. أما ابن حزم (ت: ٤٥٦) فقد اجتمع عنده ما تفرق عند غيره من الأدلة، ومن قوة الاستدلال على وجوب العمل بخبر الواحد الثقة، ومن تفنيد للقول المخالف[7].

وهناك عدد من العلماء خصوا هذه المسألة بكتب مستقلة،وخاصة من أهل القرنين

---

(١) هو شيخ المعتزلة المتوفى سنة ١١٦هـ.
(٢) الإحكام: ١/١١٤.
(٣) الإحكام: ١/١١٤.
(٤) انظر الرسالة ص٣٨٣ وما بعدها، وص ٤٠١ وما بعدها.
(٥) المعتمد ٢/٩٨ إلى١٣٨ ـ ١٣٩.
(٦) انظر الكفاية فى علم الرواية ٢٦ إلى ٣١، وكتاب الفقيه والمتفقه ٩٦ إلى ١٠٣.
(٧) انظر الإحكام ١/١٠٩ إلى ١٣٨.

الثالث والرابع، منهم عيسى بن أبان (ت٢٢١) ألف (خبر الواحد)[١]، ولداود بن على الظاهرى (ت٢٧٠) كتابان فى الموضوع: (خبر الواحد) و (الخبر الموجب للعلم)[٢]، ومنهم على بن موسى القمى الحنفى (ت٣٠٥) له (خبر الواحد)[٣]. وللحافظ ابن عبد البر: (كتاب الشواهد فى إثبات خبر الواحد).

(١) أصول الفقه، تاريخه ورجاله. للدكتور شعبان محمد إسماعيل ص ٧٣.

(٢) الفهرست لابن النديم ٣٠٥

(٣) انظر (أصول الفقه الإسلامى، منهج بحث ومعرفة) للدكتور طه جابر العلوانى ص: ٢٢.

المبحث الأول

فى التعديل والتجريح

حجر الأساس فى عمل المحدثين بالتقريب والتغليب يتمثل ويتجلى فى التعديل والتجريح. فغير خاف أن أساس القبول والرد للأحاديث هو تعديل الرواة وتجريحهم. والتعديل هو الحكم على الراوى بالصفات التى يقتضى تصديقه فيما يروى، والتجريح عكسه.

والحكم بالتعديل أو بالتجريح، أشبه ما يكون بالحكم القضائى، فهو يحتاج إلى بصر ونظر، ويحتاج إلى جمع كثير من المعلومات عن الراوى ودراستها وتمحيصها، واستخلاص نتيجتها بكل نزاهة وتجرد.

والحق أن الحكم بالتعديل أو التجريح أخطر وأشد تعقيدا من حكم القاضى فى نازلة معينة ومحددة. ذلك أن القائم بالجرح والتعديل لا يبت فى نازلة محددة، ولا يحكم على فعل معين، بل يحكم على شخص برمته، بأفعاله وأقواله وأحواله التى لا تعد ولا تحصى. قد تكون ممتدة فى الزمان على مدى عشرات السنين، وقد تمتد فى المكان ما يشبه ذلك. أضف إلى هذا، التنوع والتقلب الذى لا يكاد يشذ عن سنته أحد، ولو فى حدود قليلة، فالإنسان تارة مقبل على طاعة الله، وتارة فاتر عنها. وتارة واقع فى المعصية. وتارة يتمادى فيها زمنا، وتارة يسارع بالإقلاع والتوبة. وهو تارة متيقظ وتارة غافل. وقد يكون فى فترة من حياته صافى الذهن جيد الحفظ والاستيعاب، وقد تأتى عليه فى فترة أخرى أسباب الشرود والغفلة من هم وغم وألم... وقد يكون فى هدوء واطمئنان يدرى ما يقول ويضبط ما يلفظ، وقد يكون فى غضب وانفعال يتفلت معهما زمام الاتزان والضبط .. وهكذا.

وقد نبه الإمام الشافعى على شيء من هذا التنوع والتقلب فى أحوال الناس، فقال: «وللناس حالات تكون أخبارهم فيها أصح وأحرى أن يحضرها التقوى منها وفى أخرى، ونيات ذوى النيات فيها أصح، وفكرهم فيها أدوم، وغفلتهم أقل، وتلك عند خوف الموت بالمرض والسفر، وعند ذكره، وغير تلك الحالات من الحالات المنبهة عن الغفلة»[1].

---

(١) الرسالة ـ ص ٣٩٣.

لأجل هذا، وحتى لا يبقى الحكم العام على أحد بالتعديل أو التجريح أمرا مستحيلا أو كالمستحيل لجأ العلماء إلى وضع قواعد وضوابط ومقاييس تسهل - إلى حد ما - إصدار أحكام علمية دقيقة بتجريح الرواة وتعديلهم. وأهم ذلك - وهو بيت القصيد عندى - الأخذ بقانون التقريب والتغليب.

فمن كان من رواة الحديث على أعلى درجات العدالة والضبط، حتى يقارب العصمة والسلامة التامة، اعتبر تعديله أمر فوق النقاش والبحث، كمشاهير الصحابة وكبار علماء التابعين، والعلماء الأئمة. ويكون حديثهم منزلا أعلى منازل الثبوت والصحة. فهو يقارب فى قوة ثبوته قوة المتواتر، ومن هنا ذهب بعض العلماء إلى أنه يفيد القطع، وبعضهم يعتبر الحديث قطعيا لمجرد أن يوجد فى سنده راو واحد من هذا المستوى. قال السيوطى: «وحكى السهيلى عن بعض الشافعية ذلك (أى القول بإفادة خبر الواحد للقطع)، بشرط أن يكون فيه إمام مثل مالك وأحمد وسفيان، وإلا فلا يوجبه. وحكى الشيخ أبو إسحاق فى (التبصرة) عن بعض المحدثين ذلك فى حديث مالك عن نافع عن ابن عمر، وشِبْهِه»[1].

ومن هذا الباب، ما اعتبره الحاكم النيسابورى هو الدرجة الأولى من أنواع الصحيح، وهو عنده «ما رواه صحابى مشهور عن رسول الله ﷺ، له راويان ثقتان فأكثر، ثم يرويه عنه تابعى مشهور بالرواية عن الصحابة، له أيضا راويان ثقتان فأكثر، ثم يرويه عنه من أتباع الأتباع الحافظ المتقن المشهور»[2].

فأمثال هذه القمم من الرواة يعتبر تعديلهم فوق النقاش أو يكاد. هذا مع العلم أنه لا عصمة لأحد سوى الأنبياء. ولا أحد ينجو من الهفوات والعوارض البشرية. ولكن من الناس من يتزكى ويسمو حتى يشارف العصمة عدالة وضبطا.

غير أن هذا المستوى الذى يقارب الكمال حفظا وضبطا واستقامة قليل، والناس كإبل مائة لا تجد فيها راحلة. وسائر الرواة تختلط أحوالهم على تفاوت فى ذلك، فيما بينهم، وفى أنفسهم من وقت لآخر. وهاهنا لا يبقى أمام أئمة الجرح والتعديل سوى العمل بالتغليب، فمن غلبت عليه صفات العدالة فهو عدل، ومن غلبت عليه صفات الضبط فهو ضابط، ومن غلبت عليه صفات القصور والتقصير، وكثر عنده الخلل

---

(١) تدريب الراوى ١/ ٧٥.

(٢) المدخل إلى كتاب الإكليل (انظر مقدمة شرح صحيح مسلم للنووى) ص: ٢٧.

والزلل، فهو المجرح المتروك، يقول الإمام الشافعى رحمه الله: «فإذا كان الأغلب من أمره ظاهر الخير قُبل، وإن كان فيه تقصير عن بعض أمره. لأنه لا يعرى أحد رأيناه عن الذنوب. وإذا خلط الذنوب والعمل الصالح، فليس فيه إلا الاجتهاد على **الأغلب** من أمره...»[(١)] وقال عبد الرحمن بن مهدى: «الناس ثلاثة: رجل حافظ متقن، فهذا لا يختلف فيه. وآخر يهم **والغالب** على حديثه الصحة. فهذا لا يترك حديثه. وآخر يهم **والغالب** على حديثه الوهم. فهذا يترك حديثه»[(٢)] ومثل هذا سفيان عن الثورى، قال: وليس يكاد يفلت من الغلط أحد، إذا كان **الغالب** على الرجل الحفظ، فهو حافظ وإن غلط. وإذا كان **الغالب** عليه الغلط ترك»[(٣)].

وفى (الكفاية) للبغدادى (ص١٤٤): «باب فيمن رجع عن حديث غلط فيه، وكان **الغالب** على روايته الصحة أن ذلك لا يضره».

وعكس هذا (ص١٤٠): «باب ترك الاحتجاج بمن **غلب** على حديثه الشواذ ورواية المناكير والغرائب من الأحاديث».

وقد تحدث الإمام مسلم على أصناف الرواة الذين ترك حديثهم، فكان منهم: «من **الغالب** على حديثه المنكر أو الغلط» إلى أن قال: «فإذا كان **الأغلب** من حديثه كذلك، كان مهجور الحديث، غير مقبوله ولا مستعمله»[(٤)].

وعلى هذا، فمن غلب عليه الحفظ والضبط والصدق والاستقامة، فهو معدل مقبول الرواية، ويتجاوز عن أغلاطه القليلة ودلاته اليسيرة.

ولكن ما الحكم إذا كان ما يقع من الراوى من الأوهام والأغلاط كثيرا، ودون أن يصبح غالبا؟ فهل هو أيضا مقبول متجاوز عن أغلاطه وزلاته، ما دام الغالب عليه خلافها؟ أم العكس؟.

قد يفهم من النصوص المتقدمة أنه إذا كان ضبطه وصوابه غالبين قبلت روايته وإن كان كثير النسيان. ولكن هذا ليس صريحا، بل يحتمل أنهم إنما يجيزون من غلب عليه الضبط والصواب، مقابل أغلاط تقع منه من حين لآخر، أى ليست كثيرة، وهذا المعنى واضح فى قول الخطيب: «باب فيمن رجع عن حديث غلط فيه»، وكان الغالب على

---

(١) الرسالة: ٤٩٣.

(٢) ذكره الخطيب البغدادى فى (الكفاية) ص ١٤٣.

(٣) الكفاية ص ١٤٤.

(٤) مقدمة الصحيح ٥٦ ـ ٥٧.

روايته الصحة أن ذلك لا يضره» فهو يتحدث عمن غلط فى حديث، ثم هو ممن يرجع عن غلطه. ومما يؤكد أن غلبة الصواب قد لا تكفى إذا كانت نسبة الغلط مرتفعة، قول الإمام الشافعى: «ومن كثر غلطه من المحدثين، ولم يكن له أصل كتاب صحيح لم نقبل حديثه، كما يكون من أكثر الغلط فى الشهادة لم نقبل شهادته[(١)] كما أورد قولا بنفس المعنى عن الحميدى، وهذا ما يفهم أيضا من كلام ابن الصلاح حيث يقول: «يعرف كون الراوى ضابطا بأن نعتبر رواياته بروايات الثقات المعروفين بالضبط والإتقان، فإن وجدنا روايته موافقة ـ ولو من حيث المعنى ـ لرواياتهم، أو موافقة لهافى **الأغلب**، والمخالفة نادرة، عرفنا حينئذ كونه ضابطا ثبتا، وإن وجدناه كثير المخالفة لهم عرفنا اختلال ضبطه ولم نحتج بحديثه»[(٢)].

وعدم الاحتجاج بمن كثر غلطه هو مذهب يحيى بن سعيد القطان، وينسب إلى على بن المدنى والبخارى[(٣)] وهو اللائق بهما.

وأما النووى فقد نسب إلى «الأئمة من أهل الحديث والفقه والأصول» القول «بأن ضبط الراوى يعرف بأن تكون روايته غالبا كما روى الثقات، لا تخالفهم إلا نادرا، فإن كانت مخالفته نادرة لم يخل ذلك بضبطه، بل يحتج به، لأن ذلك لا يمكن الاحتراز منه، وإن كثرت مخالفته اختل ضبطه، ولم يحتج برواياته. وكذلك التخليط فى رواياته واضطرابها، إن ندر لم يضر وإن كثر ردت روايته»[(٤)].

وقد يقال: هذا عدول منهم عن مبدأ التغليب، حيث أسقطوا ضبط الراوى وردوا روايته مع أن الغالب عليه الضبط. وأقول نعم، عدلوا عن التغليب طلبا للتقريب، وتمسكا بالاحتياط التى يتطلبه المقام أو لنقل: إنهم آخذون بالتغليب، ولكنهم يحرصون أن يكون التغليب قويا، وليس مطلق التغليب، وبأى درجة كان. لأن التغليب إذا كان ضعيفا أوشك ألا يعطينا سوى حديث ضعيف. على أن كثيرا من العلماء ومصنفى الحديث النبوى ـ وخصوصا منهم الذين عنوا بتخريج الحديث الحسن ـ قد خرجوا أحاديث هذه الطبقة من الرواة، ما دامت غلبة الظن حاصلة بصحة ما رووه.

إلا أن هناك إشكالا يمكن إيراده هنا، وهو أن اختبار الراوى فى ضبطه بمدى موافقته

---

(١) الرسالة ٣٨٢.

(٢) علوم الحديث ٩٥ ـ ٩٦.

(٣) انظر شرح العلل لابن رجب ١/١٠٥.

(٤) مقدمة شرح صحيح مسلم ص ٥٠.

أو مخالفته للثقات المعروفين بضبطهم (هل وافقهم غالبا، أو خالفهم غالبا، أو كثيرا، أو نادرا) لا يتأتى إلا إذا كان الراوى كثير الرواية. أما إذا كان مقلا كصاحب حديثين أو ثلاثة، فإن هذا المقياس يكون قليل القيمة ولا يمكن الاعتماد عليه، وهذا هو الشأن فى جميع الاستقراءات، فكلما كانت الحالات المستقراة كثيرة، أعطت حكما قويا ونتيجة موثوقا بها. وكلما كانت قليلة. تضاءلت قيمتها وتلاشت الثقة بنتيجتها. فكيف يمكن ـ مثلا ـ اعتبار الراوى ضابطا لمجرد أنه روى ثلاثة أحاديث، فوافق الثقات فى حديثين وخالفهم في واحد؟

التغليب فى تعديل المستور:

ومن صور التغليب فى هذا المجال (مجال الجرح والتعديل)، ما يتعلق برواية المستور «وهو عدل الظاهر، خفى الباطن»[١] وقد اختُلف فى روايته بين القبول والرد. ولجأ بعض العلماء إلى ضرب من التغليب، فصرحوا بقبول رواية المستورين فى الأعصر الأولى بناء على **غلبة** الصلاح والعدالة عليهم، وذهبوا إلى رفض روايتهم فى الأعصر التى غلب فيها الفساد على الناس، يقول جلال الدين الخبازى «والمستور كالفاسق لا يكون خبره حجة في باب الحديث ما لم تظهر عدالته، إلا فى الصدر الأول، لأن العدالة هناك **غالبة**»[٢] قال النووى «قال الشيخ[٣]: يشبه أن يكون العمل على هذا فى كثير من كتب الحديث، فى جماعة من الرواة تقادم العهد بهم وتعذرت خبرتهم باطنا»[٤].

وقد أطال الإمام الغزالى فى إبطال قبول رواية المجهول والمستور، ورد بقوة على من يعتبرون إسلام الراوى وإيمانه كافيا للدلالة على عدالته. فقال «لا يدل عليه فإن المشاهدة والتجربة دلت على أن عدد فساق المؤمنين **أكثر** من عدد عدولهم، فكيف نشكك نفوسنا فيما عرفناه يقينا»[٥] وقد ردد ابن قدامة هذا القول بألفاظه[٦].

---

(١) التعريف للنووى: (انظر تدريب الراوى للسيوطى: ٣١٧/١).
(٢) المغنى فى أصول الفقه ٢٠٢/١.
(٣) يريد الحافظ الشيخ أبا عمرو بن الصلاح.
(٤) تدريب الراوى ٣١٧/١.
(٥) المستصفى ١٥٩/١.
(٦) روضة الناظر ٢٩١/١.

غير أن قبول من قبل رواية المستورين المتقدمين، ليس فقط مراعاة لغلبة الصلاح على عصرهم، بل أيضا مراعاة للحديث الوارد فى تزكية القرون الثلاثة الأولى (أى قرن الرسول ﷺ وصحابته رضى الله عنهم، وقرن التابعين، وقرن أتباع التابعين) وإلى هذا يشير الأستاذ الدكتور فاروق حمادة بقوله «. . . وهذا (أى قبول رواية المستور) فى القرون الثلاثة الأولى المشهود لها بالخيرية»[1] أضف إلى هذا ما أشار إليه النووى فى قوله السابق من أن الرواة المستورين الذين قبلت أحاديثهم كان قد تقادم العهد بينهم وبين علماء الجرح والتعديل فتعذرت خبرتهم باطنا، فاكتُفى بصلاح ظاهرهم، مع غلبة الصلاح على زمنهم، وتزكية رسول الله ﷺ لقرنهم.

*****

(١) المنهج الإسلامى فى الجرح والتعديل ٣١٣.

المبحث الثانى

فى التصحيح والتضعيف

علماء الحديث ـ وهم أشد الناس تعلقا بالحديث النبوى، وأشدهم غيرة عليه ـ لم تأخذهم العاطفة الجامحة ولم تستول عليهم الغيرة الخادعة، وهم يتصدون لتمحيص المرويات وغربلتها، وفرز صحيحها من سقيمها. ولم تمنعهم هيبة الحديث، وهيبة نسبته إلى رسول الله ﷺ، من التشريح والتجريح، ومن التشكيك والتضعيف، بل ومن الرد والتكذيب وكل ذلك إذا حتمته قواعد العلم، وأفضت إليه مناهج البحث. كما أنهم حين صححوا ما صححوه، وقبلوا ما قبلوه من الأحاديث، لم يخطف أبصارهم منهجهم الدقيق وتحريهم البالغ، ولا حبهم لحديث رسول الله وغيرتهم عليه، ولم يحملهم لا هذا ولا ذاك على الاغترار بنتائج ما حصلوه وادعاء العصمة لما قرروه. ومن ذلك أنهم لم يدعوا اليقين والقطع فى كل ما صححوه وقبلوه. ولم يدعوا ذلك أيضا فى كل ما ضعفوه وردوه، بل وضعوا كلا فى موضعه، ورتبوا كلا فى مرتبته، بدقة لا مزيد عليها، وأمانة علمية قل نظيرها. ولنتأمل بعض أقوالهم فى هذا الشأن.

يقول الحافظ أبو عمرو ابن الصلاح «ومتى قالوا: هذا حديث صحيح، فمعناه أنه اتصل سنده، مع سائر الأوصاف المذكورة. وليس من شرطه أن يكون مقطوعا به فى نفس الأمر، إذ منه ما ينفرد بروايته عدد واحد وليس من الأخبار التى أجمعت الأمة على تلقيها بالقبول. وكذا إذا قالوا فى حديث: إنه غير صحيح، فليس قطعا بأنه كذب فى نفس الأمر، إذ قد يكون صدقا فى نفس الأمر، وإنما المراد به أنه لم يصح إسناده على الشرط المذكور، والله أعلم»[1].

وقال الإمام النووى فى تعريف الحديث الصحيح «وهو ما اتصل مسنده بالعدول الضابطين من غير شذوذ ولا علة. وإذا قيل: صحيح، فهذا معناه، لا أنه مقطوع به، وإذا قيل: غير صحيح، فمعناه لم يصح إسناده»[2].

ويضيف السيوطى فى الشرح: «فقبلناه ـ أى الصحيح ـ عملا بظاهر الحديث، لا أنه مقطوع به فى نفس الأمر، لجواز الخطأ والنسيان على الثقة، خلافا لمن قال: إن خبر

---

(١) التقييد والإيضاح، شرح مقدمة ابن الصلاح، ص ٢١.

(٢) تدريب الراوى ١/ ٧٣ ـ ٧٦.

الواحد يوجب القطع . . وإذا قيل: هذا حديث غير صحيح . . فمعناه: لم يصح إسناده على الشرط المذكور، لا أنه كذب فى نفس الأمر، لجواز صدق الكاذب وإصابة من هو كثير الخطأ[1].

وعرف الطيبى الحديث الصحيح بتعريفه المشهور ثم قال: «فما اجتمع فيه هذه القيود حكم بصحته، وما افتقد فيه قيد منها خرج عن أن يكون صحيحا. وإذ قيل في حديث: إنه صحيح فمعناه ما ذكرنا، ولا يلزم أن يكون مقطوعا به فى نفس الأمر. وكذا قيل: إنه غير صحيح، فمعناه لم يصح إسناده على الوجه المعتبر، لا أنه كذب فى نفس الأمر[2].

فهذه عباراتهم تكاد تطابق ألفاظها، فضلا عن التطابق التام فى مضمونها، وهى ناطقة صراحة بأن تصحيح الحديث أو تضعيفه، إنما هو فى الأصل حكم تغليبى أو تقريبى يوضح هذا قول الحافظ ابن حجر «وإن إصابة الظن بخبر الصدوق غالبة، ووقوع الخطأ فيه نادر. فلا تترك المصلحة الغالبة خشية المفسدة النادرة. . .»[3] وقد تواترت عبارات المحدثين والأصوليين وغيرهم بهذا المعنى، أى أن خبر الواحد الثقة يغلب على الظن صدقه فيجب الأخذ به. وغلبة الظن هذه تتفاوت، وتقبل الزيادة إذا وجدت أسبابها وهكذا يمكن أن ترتفع غلبة الظن من مطلق التغليب (أو التغليب الأدنى) إلى درجة التقريب الأقصى، وهو الذى يُنَزِّل منزلةَ اليقين. وقد تنضاف أسباب مقوية أخرى فيصير الخبر يقينا. لكن الذى يعنينى الآن هو أخذ العلماء بالتغليب فى تصحيح الأحاديث وقبولها فالتغليب عندهم معمول به بجميع درجاته. وللتذكير فإن التغليب هنا هو كل احتمال راجح، وأدناه ما يلى مباشرة درجة الشك (وهى تساوى الاحتمالين)، وأعلاه ما يليه مباشرة اليقينُ التام. وبلغة الأرقام هو كل احتمال زادت نسبته على خمسين من المائة ولم تصل إلى درجة مائة من المائة. والأسباب التى تجعل احتمالا ما راجحا أو مرجوحا كثيرة جدا. وفيما يخص رجحان الصحة فى الأخبار، فقد جمع العلماء أسبابها واختصروها فى خمسة أسباب هى شروط الحديث الصحيح المشهورة، وهى: العدالة، والضبط، والاتصال، والسلامة من الشذوذ، والسلامة من العلة. وترتفع درجة الصحة فى الخبر كلما كانت هذه الشروط أتم وأقوى، وتنزل درجة الصحة بقدر ما يصيب هذه الشروط من خلل أو نقص. قال الحافظ ابن الصلاح: «ثم إن

---

(1) تدريب الراوى ١/ ٧٣ ـ ٧٦.

(2) الخلاصة فى أصول الحديث ٣٥ ـ ٣٦.

(3) فتح البارى ١٣/ ٢٣٥.

درجات الصحة تتفاوت فى القوة بحسب تمكن الحديث من الصفات المذكورة التى تبتنى الصحة عليها، وتنقسم باعتبار ذلك إلى أقسام يستعصى إحصاؤها علي العاد الحاصر»[1] وقال العلامة الطيبى «وتتفاوت درجات الصحة بحسب قوة شروطه»[2].

على أن أسبابا أخرى قد تنضاف فتزيد الحديث قوة إلى قوة، فترتفع درجة الثبوت حتى لا يبقى بينه وبين اليقين فاصل يذكر وفى جميع هذه الحالات يكون الحديث صحيحا، أو بكلمة أدق وأشمل، يكون الحديث مقبولا، لأنه إما دخل درجة التغليب- على الأقل- وإما دخل فى مراتب التقريب ـ هذا فضلا عما إذا دخل درجة اليقين التام.

وأقف لأوضح بعض هذه الأسباب وتأثيرها على درجة الصحة فى الحديث، وخصوصا تأثيرها الإيجابى الذى يرفع درجة الثبوت من التغليب إلى التقريب. وأقتصر على اثنين من هذه الأسباب. أحدهما من بين الشروط الخمسة المذكورة والآخر من خارجها أما الأول فهو زيادة العدالة فى الرواة، وأما الثانى فهو زيادة عدد الرواة.

وأعنى بالعدالة هنا عدالة السلوك وعدالة الضبط معًا، وهو مرادهم عندما يستعملون مصطلح (التعديل) فتعديل الرواة يدخل فيه ـ مع العدالة السلوكية للرواة ـ الحكم بضبطهم، يقابله التجريح، الذى يقصد به أيضا الأمران معا. وعلى هذا فالتعديل ينطوى على شرطين من الشروط الخمسة هما: العدالة والضبط. وهما مرادى الآن بلفظ العدالة وزيادة العدالة. وهذا المزج بين الأمرين نجده عندما يذكر المحدثون ألفاظ التعديل ومراتبه. فنجد أعلاها عندهم ما جاء بصيغة التفضيل كأوثق الناس، وأضبط الناس، وأصدق من رأيت[3]. وهكذا تمتزج أوصاف العدالة والضبط، وتأخذ جميعها اسم التعديل، تغليبا منهم للعدالة على الضبط، كما فعلوا فى قولهم: الظهران، والعشاءان، والقمران .. يريدون الظهر والعصر، والمغرب والعشاء، والشمس والقمر..

وتفاوت العدالة ـ بشقيها ـ أمر ملموس واضح فى الناس، لا يسع أحد إنكاره. يقول الإمام الشاطبى: «وليس الناس فى وصف العدالة على حد سواء. بل ذلك يختلف اختلافا متباينًا فإنا إذا تأملنا العدول وجدنا لاتصافهم بها طرفين وواسطة: طرف أعلى فى العدالة لا إشكال فيه كأبى بكر الصديق، وطرف آخر، وهو أول درجة فى الخروج عن مقتضى الوصف .. وبينهما مراتب لا تنحصر[4]....»

---

(١) التقييد والإيضاح ص ٢٢.　(٢) الخلاصة، ص ٣٦.

(٣) انظر الفاظ مختلف مراتب التعديل عند د. فاروق حمادة ـ المنهج الإسلامى ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

(٤) الموافقات ٤/ ٩٠.

وهذا ما جعل المحدثين ـ وخاصة منهم رجال الجرح والتعديل ـ لا يجدون حرجا فى تصنيف الرواة العدول إلى الطبقات حسب قوة عدالتهم وعلو منزلتهم. وكلما كانت مرتبة الرواة أعلى كانت درجة الحديث أصح وأقوى، ومن هنا كان تقسيم الأحاديث المعتبرة والمقبولة التي رواها عدول، إلى مراتب عديدة. وأشهر ما فى هذا الباب: تقسيمهم الأحاديث المعتمدة إلى صحيح وحسن. فالصحيح ما جاء عن طريق رواة من أعلى الدرجات عدالة وضبطا. والحسن ما جاء من طريق رواة معدلين أيضا، لكنهم دون مرتبة رواة الصحيح. وهى دونية خفيفة لا تضر.

وما دام وصف العدالة يقع على «مراتب لا تنحصر» كما قال الشاطبى، فإن تقسيم أحاديث العدول لا يقف عند هذا الترتيب الثنائى (صحيح حسن)، بل له مراتب عديدة سآتى على ذكرها قريبا. وهذه الرتبية التى وضعها علماء الحديث للرواة ومروياتهم لها أثرها الكبير فى كثير من المسائل، فبها يعرف الثقة مما هو أوثق منه، والضابط ومن هو أضبط منه، بل بها يعرف الضابط من غير الضابط، وبها يعرف الشاذ والمنكر من الحديث، وبها يعرف ما يقبل وما لا يقبل من زيادة الثقة وبها يقع الخروج من كثير من حالات التعارض بين الروايات، غير أن الإمام ابن حزم يرفض هذه الرتبية، أو هذه الطبقية، رفضا باتا، ويرفض بالتبع كل ما ينتج عنها، يقول: «إن الله لم يفرق بين خبر عدل، وخبر عدل آخر أعدل من ذلك.. وإنما أمر تعالى بقبول نذارة النافر الفقيه العدل فقط، وبقبول شهادة العدول فقط. فمن زاد حكما فقد أتى بما لا يجوز، وترك ما لم يأمره الله تعالى بتركه وغلَّب ما لم يأمره الله عز وجل بتغليبه»(١).

ولا أجدنى بحاجة إلى مناقشة كلام ابن حزم ورأيه، فحسبى أن المسألة بدهية ضرورة، وحسبى أن الإجماع قائم عليها وعلى العمل بها، ثم إن هذا البحث برمته يرد ما قاله ابن حزم رحمه الله.

وأما كون الخبر يتقوى كلما زاد عدد رواته، فمسألة فى غاية البداهة. أيضا فليس خبر الواحد والإثنين كخبر الثلاثة والأربعة، وهكذا. يقول أبو الحسين البصرى المعتزلى: «وأما أن كثرة الرواة تحصل بها قوة الخبر، فلأن الرواة إذا بلغوا حدا من الكثرة وقع العلم (أى اليقين) بخبرهم، فكلما قاربوا تلك الكثرة قوى الظن بصدقهم، ولأن السهو والغلط مع الكثرة أقل، وكذلك الكذب»(٢) ويوضح العلامة ابن عاشور ذلك فيقول: «الصحيح يغلب الظن بصدق نسبته إلى رسول الله ﷺ لحسن الظن برواته.

---

(١) الإحكام ١/ ١٤٤، وانظر ٢/ ٤٤.

(٢) المعتمد ٢/ ١٧٩.

وفيه احتمال مرجوح جدا بأن يكون مكذوبا على رسول الله ﷺ. والحديث الحسن دونه فى الظن بصدق نسبه، وفيه احتمال مرجوح بأن يكون مكذوبا.. فإذا كثرت طرق الحديث الصحيح وطرق الحديث الحسن، فقد تزيد ظن الصدق بظنون مثله راجحة، فيصير الصحيح قريبا من المتواتر، ويصير الحسن قريبا من الصحيح»[١].

وانطلاقا من هذا التفاوت بين الرواة والروايات عدالة وعددا، وضع العلماء الحديث الصحيح فى مراتب عديدة أيضا، بعضها أصح من بعض، وبعضها أولى من بعض[٢]، وإن كان المشهور منها هو التقسيم الثنائى (صحيح وحسن). ويأتى بعده التقسيم الرباعى وهو: صحيح لذاته صحيح لغيره، حسن لذاته، حسن لغيره، قال فى النخبة «وخبر الآحاد بنقل عدل تام الضبط، متصل السند، غير معلل، ولا شاذ: هو الصحيح لذاته. وتتفاوت رتبه يتفاوت هذه الأوصاف.. فإن خف الضبط فالحسن لذاته» قال فى الشرح: «وهذا أو تقسيم المقبول إلى أربعة أنواع، لأنه إما أن يشتمل من صفات القبول على أعلاها أولا. الأول الصحيح لذاته، والثانى إن وجد ما يجبر ذلك القصور ـ ككثرة الطرق ـ فهو الصحيح أيضا، لكن لا لذاته (أى لغيره) وحيث لا جبران فهو الحسن لذاته. وإن قامت قرينة ترجح جانب قبول ما يتوقف فيه، فهو الحسن أيضا، لكن لا لذاته»[٣] (أى لغيره أيضا).

وهناك الاصطلاحات التى استعملها الإمام الترمذى للدلالة على حالات ومراتب أكثر دقة وتمييزا. منها قوله: حسن صحيح. وحسب تفسير ابن حجر فإن هذا الاصطلاح عند الترمذى يرد على معنيين، فى حالتين. المعنى الأول يريد به أن الحديث (صحيح أو حسن) أى يمكن أن يكون صحيحا ويمكن أن يكون حسنا، وهذا فى حالة إذا ما كان مرويا بسند واحد، وبعض رواته تتردد منزلته عند العلماء بين منزلة رواة الصحيح ومنزلة رواة الحسن. فنتج عن هذا أن الحديث نفسه بقى مترددا بين (صحيح أو حسن).

«وعلى هذا فما قيل فيه: حسن صحيح دون ما قيل فيه: صحيح، لأن الجزم أقوى من التردد»[٤] والمعنى الثانى يريد به أن الحديث صحيح وحسن معا، ويكون هذا فى حالة رواية الحديث بسندين مختلفين، أحدهما صحيح والآخر حسن قال: «وعلى هذا. فما قيل فيه: حسن صحيح، فوق ما قيل فيه: صحيح فقط إذا كان فردا، لأن كثرة الطرق تقوى»[٥] وهذا المعنى الثانى لاصطلاح الترمذى سبق للحافظ ابن الصلاح أن نبه

(١) تحقيقات وأنظار ص ٨٧ ـ ٨٨.
(٢) نزهة النظر بشرح نخبة الفكر في مصطلح حديث أهل الأثر، للحافظ ابن حجر، ص ١٨ ـ ٢٤
(٣) نزهة النظر بشرح نخبة الفكر فى مطلح حديث أهل الأثر، للحافظ ابن حجر، ص١٨ ـ ٢٤.
(٤) المرجع السابق ص ٢٥. (٥) نفسه ص ٢٥ ـ ٢٦.

عليه ووضحه فى مقدمته[1].

وللحاكم النيسابورى ترتيب آخر، راعى فيه اعتبارات أخرى، وجعل بمقتضاه الحديث الصحيح عشرة قسام، منها خمسة أقسام متفق عليها بين العلماء، وخمسة أقسام مختلف فيها. وأكتفى بذكر الخمسة المتفق عليها منها[2] وهى مُرَتَّبة من الأعلى إلى الأدنى:

القسم الأول: ما رواه صحابى مشهور عن رسول الله ﷺ، له راويان ثقتان فأكثر، ثم يرويه عنه تابعى مشهور بالرواية عن الصحابة، له أيضا راويان ثقتان فأكثر، ثم يرويه عنه من أتباع الأتباع الحافظ المتقن المشهور...

القسم الثانى: مثل الأول، إلا أن راويه من الصحابة ليس له إلا راو واحد.

القسم الثالث: مثل الأول، إن أن روايه من التابعين ليس له إلا راو واحد.

القسم الرابع: الأحاديث الأفراد الغرائب، التى رواها الثقات العدول.

القسم الخامس: أحاديث جماعة من الأئمة، عن آبائهم، عن أجدادهم، ولم تتواتر الرواية عن آبائهم عن أجدادهم بها إلا عنهم، كصحيفة عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وبهز بن حكيم عن أبيه عن جده، وإياس بن معاوية عن أبيه عن جده، وأجدادهم صحابيون وأحفادهم ثقاة. إهـ.

وهناك مرتبة أخرى توضع عادة فى أعلى طرفى الصحة، وهى مرتبة الحديث المشهور، وهو حسب بعض تعاريفه، ما كان خبر واحد فى بدايته، ثم تواتر بعد ذلك. أو هو ـ حسب تعريف آخر له ـ ما له طرق محصورة بأكثر من اثنين. فهو أقرب شىء إلى المتواتر. بل إن بعض العلماء يعده من جملة المتواتر، وهو قول الجصاص وغيره. ولكن جمهور العلماء يعتبرونه نوعا من أنواع الآحاد وإن كان قريبا من التواتر.

وفى الطرف الآخر ـ الطرف الأدنى ـ من طرفى الرجحان، نجد بعض العلماء يسمون مراتب أخرى، تتداخل أو تكاد مع نقطة الوسط ومنطقة الاحتمالات المرجوحة. فبعد الصحيح والحسن، ذكر القسطلانى: الصالح، والمضعف. ثم الضعيف. قال: «والصالح دون الحسن .. والمضعف ما لم يجمع على ضعفه، وفى البخارى منه. والضعيف ما قصر عن درجة الحسن..[3]» وكأن الصالح والمضعف لم يقصرا عن درجة الحسن لولا قوله من قبل والصالح دون الحسن. أو لنقل ـ بتدقيق أكثر ـ إن (الصالح)

(١) انظر التقييد والإيضاح ص ٥٩.

(٢) انظر: مقدمة النووى لشرح صحيح مسلم ٢٧ ـ ٢٨.

(٣) إرشاد السارى ١/ ٨.

هو أدنى درجات الحسن، فهو أقرب شيء إلى الضعيف. أما المضعف فهو المتردد بين الحسن والضعيف، كتردد (الحسن الصحيح) بين الصحة والحسن، حسب اصطلاح الترمذى، على ما تقدم بيانه.

وإذا كان الضعيف ـ فى أعلى درجاته ـ هو ما استوى ظن صدقه وظن كذبه، كما يقول ابن عاشور[١] فإن كل ما ارتفع فوق درجة الضعيف يكون قد دخل فى دائرة الرجحان. وكل راجح مقبول، إلا أن يصطدم بما هو أرجح منه. وكل هذا قائم على التغليب والتغالب. يقول الخطيب البغدادى «ومعلوم أن الظن بعضه على بعض عند كثرة الأحوال والأمور المقوية لغلبته. فصح بذلك تقوية أحد الخبرين على الآخر بوجه من الوجوه. فتارة بكثرة الرواة، وتارة بعدالتهم وشدة ضبطهم، وتارة بما يعضد أحد الخبرين من الترجيحات. . .»[٢].

وهكذا يتجلى قانون التغليب والتغالب فى أتم صورة وأدقها، حتى إنى لأتخيل حين أقرأ تدقيقات المحدثين، وترتيبهم للرواة والمرويات. ترتيبًا يزيد وينقص، ويعلو وينزل، كلما وجد ما يقتضى ذلك ـ أتخيل أحدهم وأمامه الميزان، وهو يدقق فى الموزونات ويقيد أوزانها وكلما انضاف إلى أحد الموزونات شيء، أو كلما سقط منه شيء ظهر أثره فى كفتى الميزان أو فى عَدَّاده، وظهر أيضا فى تقييدات القائم بالوزن. ألا ترون أن الراوى يوزن فإذا هو عدل ضابط، ثم تكتشف مخالفاته للثقات فتنزل عدالته ثم يطرأ عليه النسيان فينزل وزنه أكثر. وقد يحدث العكس فيترفع ثم يرتفع. وهكذا فى المرويات يوزن الحديث فيخرج صحيحا، ثم توضع معه أو ضده عناصر أخرى فإذا به يرتفع وزنه حتى يعد متواترا أو كالمتواتر، أو ينقص وزنه فإذا هو شاذ أو معلل. وقد يوزن الحديث فإذا هو ضعيف. وبإضافة عناصر أخرى فى كفته يصير حسنا أو صحيحا، وهو الضعيف المنجبر، أو المعتضد، وهكذا. . .

إن هذا يذكرنى بقوله عز وجل: ﴿وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾[٣] فأقول: إن هؤلاء القوم قد التزموا به، فنصبوا الموازين الصحيحة الدقيقة، ووزنوا بالقسط، ووضعوا كلا فى موضعه، وأعطوا كل ذى حق حقه، وكل ذى حكم حكمه وكل ذى وزن وزنه.

---

(١) تحقيقات وأنظار ص ٨٧.

(٢) الكفاية ٤٣٤.

(٣) سورة الرحمن.

المبحث الثالث

خبر الواحد ماذا يفيد؟

أى: هل يفيد اليقين التام بمضمونه؟ أم يفيد درجة قريبة من اليقين، أم يفيد مجرد الظن الغالب؟ وبعبارة أخرى: هل يفيد القطع أم الظن؟ وبعبارة أخرى: يفيد «العلم» أو لا يفيده؟.

هذا القضية اشتد فيها الخلاف وحمى وطيسه بين العلماء، من محدثين وأصوليين ومتكلمين. وشاب البحث فيها شىء من الانفعال والنظر العاطفى، فدبت العصبية واتسعت الهوة فى الموضوع. ومما زاد الموضوع تعقيدا وإشكالا، عدم تحرير محل النزاع، فتجد الواحد ينقض على مخالفه ما لم يقله، ويثبت عليه ما لم ينكره، ويرد عليه ثم يصير إلى حقيقة قوله. وتجد الإطلاق حيث ينبغى التقييد، والتعميم حيث ينبغى التخصيص. وتجد الأدلة توضع فى غير موضعها، وتُحمَّل أكثر من حمولتها...

وسأبدأ أولا بعرض القضية وما فيها من خلاف وتضارب، ثم أعمل على تحرير محل النزاع،وتنقيح مناط الخلاف، ثم أنتهى إلى تحقيق المسألة وتقرير النتائج المستخلصة.

١ ـ مذاهب العلماء فى المسألة:

هذه النقطة نفسها لم تخل من الخلاف الشديد، فمن قائل: إن العلماء أجمعوا على قول كذا، وقائل: إنهم أجمعوا على نقيضه. ومن قائل: جمهور العلماء على هذا القول، ومن خالفوه شواذ، والآخر يقول العكس. ومن قائل: إن الأئمة الأربعة على قول كذا، ومن مثبت عكسه...!

وهذا التضارب حتى فى مجرد نقل مذاهب العلماء فى المسألة، إنما هو انعكاس لما أشرت إليه من الآفاق التي شابت البحث فى المسألة. وأسرد فيما يلى بعض ما حكى عن مذاهب العلماء فى إفادة خبر الواحد. وأبدأ بابن حزم باعتباره من أقدم المتوسعين فى الموضوع، وباعتباره صاحب موقف شهير، أصبح ركنا فى الخلاف الدائر فيه.

«قال أبو محمد: قال أبو سليمان[1]، والحسين بن على الكرابيسى، والحارث بن أسد المحاسبى، وغيرهم: إن خبر الواحد العدل عن مثله إلى رسول الله ﷺ يوجب العلم والعمل معا. وبهذا نقول. وقد ذكر هذا القول أحمد بن إسحاق[2] المعروف بابن خويز منداد عن مالك بن أنس.[3]».

وفيما قصر ابن حزم القول بإفادة خبر الواحد للعلم على علماء محدودين سماهم بأسمائهم، نجد ابن القيم يجعل القول فإفادة العلم قولا مجمعا عليه، ولم يخرقه إلا الشواذ وبعض المتأخرين، يقول: «فهذا الذى اعتمده نفاة العلم عن أخبار رسول الله ﷺ، خرقوا به إجماع الصحابة المعلوم بالضرورة، وإجماع التابعين، وإجماع أئمة الإسلام، ووافقوا به المعتزلة والجهمية والرافضة والخوارج، الذين ا نتهكوا هذه الحرمة، وتبعهم بعض الأصوليين والفقهاء، لا يعرف لهم سلف من الأئمة بذلك، بل صرح الأئمة بخلاف قوله، فممن نص على أن خبر الواحد يفيد العلم: مالك والشافعى وأصحاب أبى حنيفة...[4]» ثم ضم إلى هذه القائمة الإمام أحمد وغيره[5]...

وتعرض السيوطى لذكر القائلين بأن خبر الواحد يوجب القطع، فقال «... حكاه ابن الصباغ عن قوم من أهل الحديث، وعزاه الباجى لأحمد، وابن خويز منداد لمالك، وإن نازعه فيه المازرى بعدم وجود نص له فيه وحكاه ابن عبد البر عن حسين الكرابيسى، وابن حزم عن داود»[5].

وعلى خطى ابن القيم سار الدكتور عمر سليمان الأشقر، فاعتبر أن القول بإفادة الآحاد العلم «هو قول الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد...[7]».

وأنتقل إلى القول المقابل، وهو أن خبر الواحد يفيد الظن، أو بعبارة أخرى: يفيد العمل دون العلم، وهو القول الذى شنع عليه ابن القيم، فقصر نسبته إلى الفرق الضالة وبعض المتأخرين الذين لا سلف لهم فيه. غير أن التتبع المحايد، والعرض المنصف

---

(١) هو داود بن على الظاهرى المتوفى ٢٧٠هـ.
(٢) الصواب أن اسمه: محمد بن أحمد. انظر الديباج المذهب لابن فرحون، ص٢٦٨.
(٣) الإحكام فى أصول الأحكام ١/ ١١٩.
(٤) مختصر الصواعق المرسلة ٢/ ٣٦٢.
(٥) نفسه ص ٣٦٣.
(٦) تدريب الراوى ١/ ٧٥.
(٧) أصل الاعتقاد ـ ص ٤٢.

لأقوال العلماء فى المسألة، يعطى خلاف هذا بكثير. وهذه بعض تلك الأقوال، مع التركيز على القديم منها:

ففى أصول الشاشى الحنفى (المتوفى عام ٣٤٤): «حكم خبر الواحد أنه يوجب العمل به، ولا يوجب العلم، لا علم اليقين ، ولا علم طمأنينة»(١).

ونص عبد القاهر البغدادى (ت ٤٢٩) على أن «أخبار الآحاد إذا صح إسنادها، وكانت متونها غير مستحيلة، موجبة للعمل بها دون العلم»(٢).

وقال أبو الحسين البصرى (ت ٤٣٦): «وقال أكثر الناس: أنه لا يقتضى العلم»(٣) ومعتمدى فى هذا القول ليس رأى أبى الحسين ـ فهو معتزلى يسهل على المعارض الطعن فيه وفى رأيه ـ وإنما إخباره عن «أكثر الناس». ولكن لا يطعن أحد حتى فى خبره، ها هو خبر إمام محدث، وهو ابن حزم. وابن حزم، كما هو معلوم، أشد القائلين بإفادة أخبار الآحاد للعلم اليقينى. ومع ذلك فهو يقرر الحقيقة بنزاهة فيقول: يوقال الحنفيون والشافعيون وجمهور المالكيين، وجميع المعتزلة والخوارج: إن خبر الواحد، لا يوجب العلم»(٤) ولا شك أن ابن حزم وهو متوفى سنة ٤٥٦، يخبر عمن سبقوه.

وهذا الباجى ـ المحدث الأصولى الفقيه، معاصر ابن حزم ومناظره الشهير، المتوفي سنة ٤٧٤ ـ يقول: «وأما أخبار الآحاد: فما قَصُر عن التواتر، وذلك لا يقع به العلم، وإنما يغلب على ظن السامع له صحته...»(٥)

وهذا الشيرازى (ت ٤٧٦) يقول بصيغة الجزم «أخبار الآحاد لا توجب العلم» ولا يحكى القول بإفادة العلم إلا عن «بعض أهل الظاهر، وبعض أصحاب الحديث(٦)».

وأقف عند هذا الحد، حتى لا أصل إلى «الأصوليين والمتأخرين» كالجوينى والغزالى، ومن بعدهما. غير أنى أضيف إثنين من كبار المحدثين ـ دون أن أتجاوز نفس الفترة الزمنية السابقة ـ وهما: الحافظان الجليلان: الخطيب البغدادى، وابن عبد البر (المتوفيان سنة٤٦٣).

---

(١) أصول الشاشى ص ٢٧٤.

(٢) الفرق بين الفرق: ٣١٣

(٣) المعتمد: ٢/ ٩٢.

(٤) الإحكام ١/ ١١٩.

(٥) الإشارات، بهامش شرح الورقات، ص٥٣.

(٦) التبصرة ٢٩٨، وشرح اللمع ٢/ ٥٧٩.

فأما الخطيب البغداى فقد قدمت له قبل قليل نصا يتحدث فيه عن ظنية الأخبار، وأن بعض الأخبار يتقوى ويترجح على بعض بزيادة غلبة الظن.. وفي غير هذا النص، نجد عنده «باب ذكر ما يقبل فيه خبر الواحد وما لا يقبل» ثم قال «خبر الواحد لا يقبل فى شيء من أبواب الدين المأخوذ على المكلفين العلم بها، والقطع عليها.. وإنما يقبل به فيما لا يقطع به...»[1].

وأما ابن عبد البر فذكر الخلاف فى المسألة، وأن «الذى عليه أكثر أهل العلم: أنه يوجب العمل دون العلم»[2] ثم أعطى رأيه وموقفه: «قال ابو عمر: الذى نقول به أنه يوجب العمل دون العلم، كشهادة الشاهدين والأربعة سواء، وعلى ذلك أكثر أهل الفقه والأثر..»[3].

هذه خلاصة منتقاة لما قاله بعض العلماء فى المسألة، ولما حكوه ونقلوه من أقوال غيرهم فيها. ويلاحظ أن بينها من الاختلاف والتضارب ما يدعو إلى الاستغراب، ويستحث على التمحيص والتحقيق، خصوصا وأن تحقيق هذه النقطة يسهل تحقيق الصواب فى جوهر المسألة، ألا وهو: إفادة خبر الواحد.

مذاهب الأئمة الأربعة:

وأبدأ التحقيق فى هذه النقطة (أى مذاهب العلماء فى إفادة خبر الواحد)، بتحقيق مذاهب الأئمة الأربعة فى الموضوع، نظرا لوزنهم من جهة، ونظراً لتقدمهم الزمنى من جهة أخرى، مما يضفى على موقفهم أهمية خاصة.

فأما الإمامان الأسبقان: أبو حنيفة ومالك، فمن الأمانة أن يعترف الجميع بأنه لم ينقل عنهما «قول» فى المسألة. وكل ما يذكر عنهما لا يعدو الاستنتاجات والتخمينات. ولهذا لا يسعنى أن أعول على ما تقدم من نسبة «الأئمة» عموما. ونسبة مالك خصوصا إلى القول بإفادة خبر الواحد العلم. كما لا يسعنى أن أعول على ما قاله صاحب (فواتح الرحموت) من أن «الأئمة الثلاثة[4] على أن خبر الواحد... لا يفيد العلم مطلقا»[5].

---

(١) الكفاية: ٤٣٢.

(٢) التمهيد ١/ص٧.

(٣) التمهيد ١/٨.

(٤) هم: أبو حنيفة ومالك والشافعى.

(٥) فواتح الرحموت، بهامش المستصفى ٢/١٢١.

نعم، هناك ما يروى عن مالك، بواسطة ابن خويز منداد، من أنه يقول بإفادة خبر الواحد العلم. تقدم هذا قبل قليل فى قول ابن حزم، وفى قول السيوطى، وفى قول ابن القيم. ولكن هذه الرواية ترد عليها ملاحظات توهنها ثبوتا ودلالة، وهى:

١ ـ ابن حزم لما ذكر القائلين بإفادة الخبر العلم، ذكرهم بصيغة الجزم. وعطف بعضهم على بعض بعبارة واحدة، وعقب على قولهم بقوله: «وبهذا نقول» ثم بعد ذلك حكى أن هذا القول ذكره ابن خويز منداد عن مالك. ولا تخفى دلالة هذا الفصل، وهذا التغيير فى الصيغة. وتتأكد هذه الدلالة من كون ابن حزم كرر القول مرتين بنفس الطريقة[(١)].

٢ ـ النقل عن ابن خويز منداد مختلف ومضطرب. ففى بعض النقول ـ كما تقدم ـ أنه ينسب القول إلى الإمام مالك ويرويه عنه. وفى بعضها أن خبر الواحد يفيد العلم الظاهر، وأن هذا القول يخرج على مذهب مالك، وهذا ما نص عليه أحد أساطين المذهب، وهو الحافظ ابن عبد البر[(٢)]. أما الباجى فقد نسب هذا القول لابن خويز منداد نفسه[(٣)]. والحقيقة أن لا تعارض بين ما ذهب إليه ابن عبد البر وما ذهب إليه الباجى، لأن تخريج القول بإفادة الخبر العلم أو العلم الظاهر، على مذهب مالك، إنما هو رأى لمخَرِّجه، فنسبته إليه لا تعدو الحقيقة. فهذان محدثان فقيهان مالكيان يلتقيان فى أن ما قاله ابن خويز منداد، إنما هو فهمه وتخريجه. فلا تصح حكايته قولا لمالك أيا كان معناه. ولهذا لم يتردد القاضى عياض فى اعتبار قول ابن خويز منداد من اختياراته وتأويلاته التى خالف فيها المذهب فى الفقه والأصول[(٤)].

٣ ـ تقدم فى كلام السيوطى أن ما عزاه ابن خويز منداد لمالك «نازعه فيه المازرى، بعدم وجود نص له فيه» والمازرى هو من هو فى سلم المذهب المالكى، بخلاف ابن خويز منداد، الذى قال عنه عياض: «وعنده شواذ عن مالك».

وإذا كانت هذه الملاحظات كافية عندى لإبطال النسبة إلي مالك، فلست أريد بهذا أن أنسب إليه القول المعاكس، كما فعل صاحب (فواتح الرحموت) فعندى أن النسبتين معا تكلف وتعسف.

---

(١) الإحكام ١/ ص ١٠٨ و ص ١١٩.
(٢) انظر: التمهيد ١/ ٨.
(٣) الإشارات ٥٣.
(٤) ترتيب المدارك ٧/ ٧٧.

أما مذهب الإمامين الشافعى وأحمد، فيحسن قبل ذكره، التذكير بمعانى مصطلح العلم[1] فالمعنى اللغوى للعلم هو المعرفة، فهو نقيض الجهل، تقول علمت كذا، وعلمت أن الأمر، وعلمت أنه وقع كذا، وهذا الأمر لا أعلم عنه شيئًا . . وهذا المعنى متداول واضح خاصة فى الكلام العادى غير الاصطلاحى. ثم شاع استعمال العلم خاصة فى المعرفة المنهجية المبنية على الأدلة. ثم استعمل العلم عند المتكلمين والأصوليين بمعنى المعرفة اليقينية القطعية التى لا تحتمل النقض. وهو المعنى الذى يدور حوله الخلاف فى مسألتنا (هل يفيد خبر الواحد العلم؟)

وأعود بعد هذا التذكير إلى موقف الإمامين الشافعى وأحمد فى المسألة.

تحدث الإمام الشافعى عن مراتب العلم، فقال: «العلم من وجوه: منه إحاطة فى الظاهر والباطن، ومنه حق فى الظاهر» ثم بين ذلك بقوله:

«فالإحاطة منه ما كان نص حكم لله أو سنة لرسول الله نقلها العامة. فهذان السبيلان اللذان يشهد بهما فيما أُحل أنه حلال، وفيما حرم أنه حرام. وهو الذى لا يسع أحدًا عندنا جهله ولا الشك فيه.

وعلم الخاصة سنةً من خبر الخاصة، يعرفها العلماء، ولم يكلِّفها غيرهم، وهى موجودة فيهم أو فى بعضهم، بصدق الخاص المخبر عن رسول الله بها وهذا: اللازم لأهل العلم أن يصيروا إليه وهو الحق فى الظاهر، كما نقتل بشاهدين، **وذلك حق فى الظاهر، وقد يمكن فى الشاهدين الغلط.**

وعلم إجماع

وعلم اجتهاد بقياس، على طلب الحق، **فذلك حق فى الظاهر عند قايسه، لا عند العامة من العلماء، ولا يعلم الغيب إلا الله**»[2].

فهذا النص يبين معنى «العلم» عند الشافعى، ويبين موقفه من خبر الخاصة، أو خبر المخبر الصادق، أو خبر الواحد.

فالعلم عنده يدخل فيه العلم اليقينى الذى لا يبقى معه احتمال أبدا، وهو الذى يسميه فى هذا النص وفى غيره «علم الإحاطة». كما يدخل فى علم دونه درجة، وهو

---

(١) راجع مبحث المصطلحات، أول هذا البحث.

(٢) الرسالة: ٤٧٨ ـ ٤٧٩.

العلم الذى يحتمل فيه وقوع الغلط، «وهو الحق فى الظاهر». والأول يتمثل فى نصوص القرآن والسنة المتواترة. والثانى يتمثل فى خبر الخاصة، أو السنة الفردية، وهو الخبر الواحد.

ومما يؤكد أن العلم عنده ليس محصورا فى اليقينيات، أنه أدخل فيه حتى ما يتوصل إليه بالقياس. وهو أدنى من خبر الواحد الذى هو حق فى الظاهر. لأن القياس «حق فى الظاهر عند قايسه لا عند العامة من العلماء» إلا من اقتنع بقياسه وتابعه عليه.

وبهذا لا يمكن القول بأن العلم عند الشافعى هو اليقين، كما أصبح عليه الاصطلاح الكلامى والأصولى فيما بعد. فإذا سمى ما يستفاد من خبر الواحد علما، فهو كتسميته ما يستفاد بالقياس علما، وإن كان الخبر أوثق وأعلى منزلة من القياس. والعلم المستفاد من خبر الواحد ـ كما صرح فى هذا النص، وفى مواضع كثيرة من كتبه ـ هو العلم ظاهرا والحق ظاهرا. وهذا ما عبر عنه اللاحقون بالظن، كما سيتضح قريبا.

وهذا نص آخر له يؤكد ما سبق ويجليه أكثر، قال: «... يحكم بالكتاب والسنة المجتمع عليها، الذى لا اختلاف فيها، فنقول، حكمنا بالحق فى الظاهر والباطن. ويحكم بالسنة قد رويت من طريق الانفراد، لا يجتمع الناس عليها، فنقول: حكمنا **بالحق فى الظاهر، لأنه قد يمكن الغلط فيمن روى الحديث**»(١).

وهو لأجل هذا يجيز لمن وجد سببا يدعوه إلى الشك فى خبر الواحد، أن يشك ويتثبت ويطلب ما يزيل شكه. فبعد أن ذكر اعتماد النبى ﷺ على الآحاد فى نشر دعوته، وتبليغ كتبه إلى ولاته، وإلى ملوك الأرض، قال «لو شك(٢) فى كتابه، أو حال تدل على تهمة، من غفلة رسول حمل الكتاب، كان عليه أن يطلب علم ما شك فيه(٣)...» وهذا بخلاف «ما كان نص كتاب بيِّن، أو سنةٍ مجتمع عليها فالعذر فيها مقطوع، ولا يسع الشك فى واحد منهما. ومن امتنع من قبوله استتيب»(٤).

وليس معنى هذا أن لكل واحد أن يشك فى أى خبر من أخبار الآحاد، بل الأصل فى خبر الواحد ـ إذا كان عدلا ثقة ـ أنه يجب قبوله والعمل به، دون التفات إلى الاحتمال النظرى الممكن، الذى لا يسنده أى دليل واقعى. يقول الإمام: «ولو شك فى

(١) الرسالة: ٥٩٩.
(٢) أى المرسل إليه.
(٣) الرسالة: ٤١٩.
(٤) الرسالة: ٤٦٠.

هذا شاك لم نقل له: تب. وقلنا له: ليس لك ـ إن كنت عالما ـ أن تشك، كما ليس لك إلا أن تقضى بشهادة الشهود العدول، وإن أمكن فيهم الغلط، ولكن تقضى بذلك على الظاهر من صدقهم، والله ولى ما غاب عنك منهم»[1].

يقول العلامة الشيخ محمد أبو زهرة: «. . . وبهذا تراه يضع الأمور فى مواضعها، فهو يجعل خبر الآحاد حجة فى العمل دون الاعتقاد، فيقرر أن الشك فيه لا عقاب عليه، ولكن العمل به أمر لابد منه للحجج التى ساقها. . . ولأنه لا طريق لنقل سنة النبى ﷺ إلا إذا قبلنا أخبار الثقات، ولأن خبر الصادق يرجح صدقه. واحتمال كذبه غير ناشئ عن دليل. وفى الأعمال لا يؤخذ بالاحتمالات التى لا تنشأ عن دليل»[2].

وفى ضوء ما تقدم من بيان الشافعى لمذهبه فى أخبار الآحاد، وفى ضوء استعماله لمصطلح العلم، الذى يعنى به المعرفة الناشئة عن دليل، حتى ولو كان احتمال وقوع الغلط فيها واردا، قلت: فى ضوء هذا كله نفهم كلامه الوارد في (كتاب اختلاف مالك والشافعى) وهو يحاور من يردون بعض الأحاديث إذا عارضها قول أو عمل يروى عن بعض الصحابة. حيث قال فيما قال: «فإنما **علمنا** أن النبى ﷺ قاله (أى الحديث) بصدق المحدث عندنا، **وعلمنا** أن من سمينا قاله بحديث الواحد عن الواحد؟ قال: نعم. قلت: **وعلمنا** بأن النبى ﷺ قاله عِلْمَنا بأن من سمينا قاله؟ قال: نعم. قلت: فإذا استوى العلمان من خبر الصادقين فأيهما كان أولى بنا أن نصير إليه: الخبر عن رسول الله ﷺ أولى بأن نأخذ به، أو الخبر عمن دونه؟ قال: بل الخبر عن رسول الله ﷺ إن ثبت. . .»[3].

وبعد هذا لا ينبغى أن نخدع بما قاله العلامة ابن القيم، وهو يرسل صواعقه فى غضب وحمية حيث قال: «وصرح الشافعى فى كتبه بأن خبر الواحد يفيد العلم. نص على ذلك صريحا فى كتاب (اختلاف مالك) ونصره فى (الرسالة) المصرية. . .»[4] فقد رأينا معنى العلم عند الشافعى، وأى علم يفيده خبر الواحد، وهو ما سكت عنه ابن القيم. كما رأينا معنى العلم فى اصطلاح المتكلمين والأصوليين وهو الذى يدور حوله النقاش والخلاف. فلم يبق مجال للالتباس والاختلاف فى موقف الإمام الشافعى من

---

(١) الرسالة: ٤٦١.

(٢) الشافعى: ٢٢٥.

(٣) كتاب اختلاف مالك والشافعي، ضمن كتاب (الأم) ج٧ ـ ص١٩٣ وقد أدخلت بعض التصحيحات على النص اعتمادا على ما فى (الصواعق المرسلة) ص ٣٦٥ ـ ٣٦٦.

(٤) مختصر الصواعق المرسلة ٢/ ٣٦٤ ـ ٣٦٥.

هذه القضية.

أما الإمام أحمد، فيجعله بعض العلماء من القائلين بإفادة خبر الواحد للعلم. ويجعله آخرون عكس هذا، ويرى آخرون أن خبر الواحد يفيد عنده العلم إذا انضمت إليه القرائن المؤيدة. وتروى عنه روايات فى الموضوع تتسم بالاضطراب، كما أنها ليست صريحة فى الدلالة على المقصود. وقد تولى الدكتور محمود الخالدى تقصى هذه الروايات والنقول، وبين آفاتها المتمثلة فى الاضطراب والاحتمال، وذلك فى بحثه (مدى إفادة أحاديث الآحاد فى مناهج الاجتهاد)(١) غير أنى أريد أن أقف عند النصين اللذين أوردهما عنه ابن القيم وهما: «وقال أحمد فى أحاديث الرؤية: **نعلم أنها حق، ونقطع على العلم بها.** وكذلك روى المروذى قال: قلت لأبى عبد الله: هاهنا اثنان يقولان: **إن الخبر يوجب عملا ولا يوجب علما، فعابه وقال: لا أدرى ما هذا**»(٢).

والملاحظ أن القطع الذى صرح به الإمام أحمد فى قوله الأول، لا يتعلق بمجرد خبر واحد، بل يتعلق بأحاديث كثيرة تفيد رؤية الله عز وجل يوم القيامة. وهى أحاديث متعددة الرواة من الصحابة وغيرهم. وخرجها كثير من علماء الحديث فى مدوناتهم، وبعضها فى الصحيحين. فهى أحاديث إن لم تعتبر من المتواتر المعنوى، فهى على الأقل من الأحاديث المستفيضة(٣)، وفوق هذا كله، فإن معناها المشترك قد نطق به القرآن الحكيم كما هو معلوم ﴿**وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة**﴾(٤) فأين خبر الواحد من كل هذا؟

أما القول الثانى فليس فيه تصريح بشىء سوى عيبه المبهم لقول القائلَيْن، مع قوله: لا أدرى ما هذا. وما أريد التعليق به على هذه الحكاية، هو أنها ـ إن صحت ـ تعتبر من أقدم ما نقل من فكرة التفريق بين العلم والعمل من حيث دليل كل منهما، وهو ما أصبح سائدا فيما بعد، أى أن العلم يحتاج إلى دليل قطعى، والعمل يكفى فيه الدليل الظنى. وهذا بناء على اصطلاحهم بأن العلم يعنى اليقين، بينما كان المتقدمون يعتبرون علما كل ما دل عليه دليل معتبر، ولا يذهب بهم التفلسف إلى البحث عن الاحتمالات

---

(١) البحث منشور بمجلة دار الحديث الحسنية ـ العدد الثامن.

(٢) مختصر الصواعق المرسلة ٢/ ٣٦٣.

(٣) قال الآمدى فى (الإحكام) ٢/ ٤٩) عن الخبر: «فإن نقله جماعة تزيد على الثلاثة والأربعة سمى مستفيضًا مشهورًا».

(٤) سورة القيامة.

النظرية البعيدة. وهكذا كان علمهم عمليا وعملهم علميا. ومن هنا يظهر فى النص استغراب القول: إن الخبر يوجب عملا ولا يوجب علما. تظهر غرابة القول، فى قول المروذى: هاهنا اثنان يقولان مما يدل على جدة هذا القول وعدم وجود من يقول به، أو - على الأقل - عدم اشتهاره. ويدل على غرابته وجدته أيضا، قول الإمام أحمد: لا أدرى ما هذا، مما يدل على أن هذا القول غير معروف لدى أهل العلم. وكأن الإمام يقول: ماذا تعنى هذه العبارة؟ وما حقيقة هذا التفريق؟ وما موجبه؟ ومن أين جئ به؟.

وعلى هذا، فالإمام أحمد لم يخض فى مسألة إفادة خبر الواحد بنفسه، وهل هى يقينية قطعية، أم ظنية تقريبية؟ ولم يستعمل العلم بمعناه الاصطلاحى المتأخر، حيث عنوا به اليقين الذى لا يمكن أن يتطرق إليه الاحتمال.

بقى أن القول بإفادة خبر الواحد العلم بنفسه، نسب إلى الحارث المحاسبى، والحسين الكرابيسى، كما مر قريبا فى بعض النقول. غير أن أحدا لم ينقل لنا قولا بلفظه لكل من الرجلين، مما يجعل التحفظ على ما ينسب إليهما مشروعا. وأكثر من هذا، فقد ذكر غير واحد من العلماء عن الكرابيسى أنه يقول بإفادة خبر الواحد للعلم الظاهر ومن هؤلاء الحافظ المحقق ابن عبد البر، الذى قال: «وقال قوم كثير من أهل الأثر، وبعض أهل النظر: أنه يوجب العلم الظاهر والعمل جميعا، منهم الحسين الكرابيسى وغيره»[(١)].

وإفادة خبر الواحد للعلم الظاهر، هو قول الإمام الشافعى كما تقدم صريحا فى نصوص كلامه. فإذا علمنا أن الكرابيسى تلميذ للشافعى، أصبح واضحا ومؤكداً أنه قال بما قاله شيخه وإمامه.

والعلم الظاهر عند الشافعى والكرابيسى، هو ما اصطلح عليه فيما بعد بالظن. قال أبو الحسين البصرى، وهو يحكى المذاهب فى إفادة خبر الواحد: «وحكى عن قوم أنه يقتضى العلم الظاهر وعنوا بذلك الظن»[(٢)] وقال الغزالى: «وما حكى عن المحدثين من أن ذلك يوجب العلم، فلعلهم أرادوا أنه يفيد العلم بوجوب العمل، إذ يسمى الظن علما. ولهذا قال بعضهم: يورث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهر وباطن، وإنما هو الظن»[(٣)].

---

(١) التمهيد ١/ ص٨.
(٢) المعتمد ٢/ ٩٣.
(٣) المستصفى ١/ ١٤٥.

موقف ابن حزم والظاهرية:

لابن حزم موقف واضح حاسم فى المسألة، فهو يرى «أن خبر الواحد العدل، المتصل إلى رسول الله ﷺ فى أحكام الشريعة يوجب العلم ولا يجوز[1] فيه البتة الكذب ولا الوهم»[2].

ويؤكد فى نص آخر أنه «قد ثبت يقينا أن خبر الواحد العدل عن مثله مبلغا إلى رسول الله ﷺ حق مقطوع به، موجب للعمل والعلم معا»[3]، ثم يعيد التأكيد بتعبير أقوى وأوضح «أن خبر الواحد العدل عن مثله مسندا إلى رسول الله ﷺ حق مقطوع على مغيبه»[4].

وحتى يغلق كل باب للخلل أو التناقض فى موقفه، ذهب إلى القول بعصمة رواة الحديث فيما رووا، قال: «فإن قالوا: فإنه يلزمكم أن تقولوا: إن نَقَلة الأخبار الشرعية التى قالها رسول الله ﷺ معصومون فى نقلها، وإن كل واحد منهم معصوم فى نقله، من تعمد الكذب ووقوع الوهم منه، قلنا لهم: نعم، هكذا نقول، وبهذا نقطع ونبت»[5].

وانتقد بشدة وبسخرية القول بإفادة خبر الواحد للعلم الظاهر فقال: «وقال بعضهم إذ انقطعت به الأسباب: خبر الواحد يوجب علما ظاهرا . قال أبو محمد[6]: وهذا كلام لا يعقل، وما علمنا علما ظاهرا غير باطن، ولا علما باطنا غير ظاهر. بل كل علم تُيُقِّن، فهو ظاهر إلى من علمه، وباطن فى قلبه معا، وكل ظن لم يُتيقن فليس علما أصلا، لا ظاهرا ولا باطنا. بل هو ضلال وشك وظن محرمٌ القول به فى دين الله تعالى»[7].

ومثل هذا الموقف الحاسم الجازم بكون خبر الواحد العدل، يفيد بنفسه علما قطعيا يقينيا، باطنه كظاهره، لا نكاد نجده عند غير ابن حزم. فحتى بقية رموز الظاهرية، نجد

---

(١) اى لا يمكن.
(٢) الإحكام ١/ ١٢١.
(٣) الإحكام ١/ ١٢٤.
(٤) الإحكام ١/ ١٢٥.
(٥) الإحكام ١/ ١٣٠.
(٦) يعنى نفسه.
(٧) الإحكام ١/ ١٢٧ ـ ١٢٨.

حكاية أقوالهم تتردد بين الإبهام والاضطراب. فالإمام الأول للظاهرية داود بن على، ينسب إليه ابن حزم مثل قوله[1]. لكن دون أن ينقل إلينا شيئا من كلامه، لنقف على نصه ولفظه ولم يذكر ابن حزم من الظاهرية أحدا يقول بقوله سوى داود. وأما أبو بكر القاسانى[2] ـ ويقال: القاشانى ـ فينسب إليه نقيض قول ابن حزم وداود، رغم كونه تلميذا لداود. فقد نسب إليه غير واحد من العلماء إنكار العمل بخبر الواحد أصلا، لأنه لا يفيد إلا الظن[3] وينسب مثل هذا إلى ابن داود[4] وبعض العلماء يكتفون بنسبة القول بإفادة الآحاد العلم إلى الظاهرية، أو إلى بعض الظاهرية، دون تسمية ولا تفصيل[5].

وهكذا لا يتحصل فى أيدينا عند التمحيص والاختبار، إلا قول واحد، ثابت النسبة إلى صاحبه، صريح حاسم، يعتبر خبر الواحد العدل إلى رسول الله ﷺ لا يكون إلا قطعيا يقينيا هو قول ابن حزم. وأما غيره من العلماء، فهم ما بين قائل بخلاف هذا، بغض النظر عن درجة الخلاف ومحله. أو قائل قولاً يحتمل ويحتمل، أو نسب إليه قول لا تثبت نسبته إليه، أو نسبت إليه أقوال مضطربة متعارضة، أو لم ينسب إليه شىء بالمرة. هذه هى خلاصة مذاهب العلماء فى المسألة.

٢ ـ تحرير محل النزاع:

سبقت الإشارة إلى أن من أهم الأسباب التى عمقت الخلاف وأطالته فى هذه المسألة عدم تحرير محل النزاع فيها. فدار النقاش حولها فى جو من الغموض والخلط فقد وقع الخلط فى المراد بخبر الواحد نفسه، ووقع الخلط فى مفهوم العلم، ووقع الخلط بين القرائن القاطعة والقرائن المقوية.

فأما الخلط فى مفهوم العلم، فيتجلى فى الخلط بين العلم بمعنى المعرفة الناشئة عن دليل، بغض النظر عن اليقين وعدمه، وبغض النظر عن تطرق الاحتمال إليه، وبين العلم بمعنى اليقين الذى لا يمكن أن يتطرق إليه الخلل أو الاحتمال بحال من الأحوال، بحيث يكون ظاهره وباطنه شيئًا واحدا.

---

(١) انظر الإحكام ١/١٠٨ ـ ١١٩ وهو يذكره بأبى سليمان.
(٢) كان ظاهريا من أصحاب داود، ولكن خالفه وانتقده فى أمور ويذكر أنه عاد شافعيا.
(٣) انظر الإحكام للآمدى ٢/ ٧٥ والتبصرة ٣٠٣.
(٤) انظر الإحكام للآمدى ٢/ ٧٥ والتبصرة للشيرازى ٣٠٣.
(٥) انظر: الإحكام، للآمدى ٢/٤٩ ـ والمعتمد للبصري ٢/ ٩٢.

وقصر «العلم» على المعنى الثانى، إنما هو اصطلاح طارئ، لا نجده عند المتقدمين، وخصوصا خلال المائتين الأولى والثانية للهجرة. وقد رأينا أن الإمام أحمد عندما سمع حكاية أن الخبر يوجب العمل ولا يوجب العلم، قال: لا أدرى ما هذا؟ وواضح أن القائل يعنى بالعلم اليقين التام، وإلا فإن إيجاب العمل لا يمكن أن يكون بغير علم أصلا، ولا يمكن لأحد أن يوجب عملا شرعيا بدون علم فلم يبق إلا أن مراد القائل بالعلم، معناه الاصطلاحى الطارئ.

ومما يؤكد أن العلم لم يكن مقصورا عند المتقدمين على اليقين الذى لا يحتمل الخلل، ما قدمته عن الشافعى من تفريقه بين علم الإحاطة الذى هو حق فى الظاهر والباطن، وبين درجات أخرى من العلم لا نستطيع القطع بالحق والصواب فيها، ومنها القياس، أو بعض أنواعه على الأصح. وكل ذلك «علم». وإطلاق العلم على ما يحتمل ويحتمل، إذا كان راجحا غالبا بمقتضى الدلائل والأمارات وارد فى القرآن الكريم، كما فى قوله تعالى ﴿ **لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ**﴾[1] فالله تعالى سمى المستنبطات علما، مع أن أكثرها اجتهادات ظنية. وكما فى قوله سبحانه على لسان أخوة يوسف ﴿ **ارْجِعُوا إِلَىٰ أَبِيكُمْ فَقُولُوا يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ**﴾[2] فقد سموا ما شهدوا به علما وقد اعترفوا بأنهم غير مطلعين على غيب المسألة، لأنهم لم يشاهدوه يسرق، ولكنهم «علموا» ذلك من خلال ظاهر الحال والقرائن المؤيدة. قال القرطبى: «تضمنت هذه الآية جواز الشهادة بأى وجه حصل **العلم** بها، فإن الشهادة مرتبطة بالعلم عقلا وشرعا، فلا تسمع إلا ممن **علم**...[3]» ولا يجادل أحد فى أن الشاهد إذا شهد بما علم، يمكن فى علمه وشهادته الغلط، ويمكن ذلك فى الشاهدين، وأكثر كما وقع لإخوة يوسف، ومع هذا فالشهادات إذا استندت إلى الحواس، وإلى ظاهر الحال، وإلى الأمارات القوية، هى ضرب من العلم. ونسبة قليلة أو نادرة من الغلط لا ترفع عنها صفة العلم. وهذا لا ينفى وجوب التحرى والاحتياط، ولكن التحرى والاحتياط أيضا لا ينفيان احتمال الغلط، مثلما أن احتمال الغلط لا ينفى صفة العلم عن الشهادات.

ومثل هذا الاستعمال للعلم نجده أيضا فى قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا**

---

(١) سورة النساء: ٨٣.

(٢) سورة يوسف: ٨١.

(٣) الجامع لأحكام القرآن: ٩/ ٢٤٥.

جاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ..﴾[1].

والعلم بإيمانهن إنما كان ينبنى على تصريحهن وظاهرهن، فهو علم ظنى ترجيحى ليس إلا.

هذا هو معنى العلم فى الاصطلاح الأول، يدخل فيه ما كان عن إحاطة ويقين تامين، ويدخل فيه ما كان عن تقريب وتغليب، إذا انبنى على الأدلة المعتبرة فى بابها، وهكذا فالقرآن علم، والسنة المتواترة علم، وأخبار الآحاد الثقات علم، ومقتضيات القياس الصحيح علم، وشهادة الشهود علم، والتجربة الصحيحة المطردة علم...

ولكن العلم ليس درجة واحدة فى جميع هذه الحالات، بل هو علم فوق علم، وعلم دون علم، كما نبه على ذلك الإمام الشافعى، واعترف به ابن القيم، حيث عقب على قول الشافعى بقوله «وهذا حق، فإن **العلم يتفاوت** فى القوة والضعف»[2].

ثم ظهر المتكلمون والمتكلفون، فتغير معنى العلم وضيق مدلوله، وأصبح عندهم محصورا فيما كان قطعيا يقينيا، لا يمكن تطريق الاحتمال إليه بوجه من الوجوه، وبأى درجة من الدرجات.. وكما تقدم عن الأحمد نكرى[3]: «وهم لا يطلقون العلم إلا على اليقين». وغلب علم الكلام على الحياة العلمية والفكرية، فغلبت استعمالاته واصطلاحاته، ومنها استعماله للفظ العلم فساد هذا الاستعمال واستقر مدلوله، خاصة عند الأصوليين المتكلمين وأخذوا يحاربون ويستهجنون التفريق بين علم وعلم، واعتبار ما سوى اليقين علما. وهذا واضح فى قولى أبى الحسين البصرى، والغزالى المذكورين قريبا. وأوضح منهما قول الآمدى: «.. لا نسلم تصور التفاوت بين العلوم، من حيث هى علوم، بزيادة ولا نقصان، لانتفاء احتمال النقيض عنها قطعا، ولو لم تكن كذلك لما كانت علوما، بل ظنونا[4]».

فلما نشبت معركة (خبر الواحد هل يفيد العلم؟) اختلط فيها الحابل بالنابل. فهذا يقصد العلم بمعناه العام، فيثبت أن خبر الواحد يفيده وكيف لا يفيده ورسول الله ﷺ

---

(١) سورة الممتحنة: ١٠.

(٢) مختصر الصواعق ٢/ ٣٦٦.

(٣) راجع مبحث المصطلحات.

(٤) الإحكام ٢/ ٥٣.

قد اعتمد الآحاد واعتمد عليهم فيما لا يحصى من أمور الدين، كما هو مبين فى مواضعه؟ وكيف لا تفيد أحاديث الآحاد العلم وقد رواها العدول الثقات، من صحابة أجلاء، وتابعين فضلاء، وخيار بعد خيار؟

بينما الآخر يقصد بالعلم اليقين المعصوم من أى خلل أو زلل، فهو يقصد معنى خاصا للعلم، ويجد أنه لا يتحقق فى خبر الواحد، لأن خبر الواحد غير معصوم من احتمالات الخلل، مهما قلت ومهما بعدت.

والحقيقة أن الذين أنكروا إفادة الآحاد العلم، إنما يقصدون هذا المعنى الثانى فهو محل إنكارهم. وهذا واضح من سياق كلامهم، ومن حججهم بالإضافة إلى أن هذا المعنى هو الذى ساد وغلب، وخصوصا فى القرن الرابع وما بعده.

أى خبر واحد يعنون؟

ومن مواضع الخلط فى هذه المسألة، مفهوم خبر الواحد نفسه. صحيح أن هناك اتفاقا على تقسيم الأخبار إلى متواترة وآحاد، وأن كل لم يبلغ درجة التواتر فهو آحاد، وهو تقسيم أخذ به وسلم به حتى ابن حزم. ولكن تعريف خبر الواحد بهذا النحو، أى بإخراج المتواتر، وما سوى ذلك كله فهو خبر واحد، هذا التعريف تندرج تحته أنواع وأشكال ودرجات من الأخبار. ومن هنا انفتح باب آخر للخلاف فى المسألة، نتج عن اختلاف التصور والتقدير لخبر الواحد، ما دامت دائرة أخبار الآحاد واسعة وتشمل أنواعا ودرجات.

وبشيء من التفصيل والتوضيح أقول: إن خبر الواحد ـ حسب تعريفه المشار إليه ـ يشمل الخبر الذى يرويه الفرد الواحد، ويشمل الخبر الذى يرويه الاثنان والثلاثة، بل أكثر، ويشمل الخبر الذى يرويه مطلق العدل الثقة، ويشمل ما يرويه كبار الصحابة والأئمة والحفاظ. ويشمل الخبر المشهور والخبر المغمور ويشمل والخبر المتلقى بالقبول، الخبر المتلقى بالنزاع والأخذ والرد، ويشمل الخبر الذى لا إشكال فى مضمونه والخبر المشكل أو المعارض، ويشمل الخبر المسمى حديثًا صحيحًا والخبر المسمى حديثا حسنا. . .

والخلط كل الخلط أن نناقش: (خبر الواحد هل يفيد العلم؟) وندخل كل هذه الأصناف، ونصدر الحكم عليها بالإثبات أو بالنفى، على قدم المساواة، لمجرد أن التعريف الواسع لخبر الواحد يشملها. إن من بدهيات البحث العلمى أن نفرق بين المختلفات ونجمع بين المتماثلات. ولكن كثيرا ممن خاضوا فى مسألتنا لم يفعلوا هذا، أو

ـم يفعلوه بشكل واضح يتحدد معه محل النزاع. ويضيق معه الخلاف أو يرتفع. ولست أنكر أن كثيرا من العلماء قد فرقوا فى حكمهم بين أخبار وأخبار، ففرقوا بين خبر الواحد المتلقى بالقبول وغيره، وفرقوا بين خبر الواحد المحتف بالقرائن وخبر الواحد المجرد عنها، ولكن هذا لم يكن كافيا إلى الحد الذي يحصر جوهر الخلاف، ويخرج من دائرته ما ليس منه. زيادة على أن هذين الفريقين نفسيهما لا يسلمان من آفة الإطلاق والغموض، كما سأوضح قريبا.

٣ ـ تحقيق المسألة:

وانطلاقا مما وضحته فى الفقرة السابقة، حول مرادهم بالعلم، ومرادهم بخبر الواحد، أقول: أما العلم بمعناه الأول العام ، فلا شك أن خبر الواحد يفيده، وإلا لأبطلناه وأسقطناه بالمرة لأن العمل بغير علم ضلال وجهل وهوى، والحال أن الإجماع منعقد على قبول خبر الواحد والعمل بمقتضاه. وعندما يتحدثون عن العلم والعلماء، وعن طلب العلم وأنه فريضة، وعن فضل العلم.. لا يخطر على بال أحد أن يخرج أحاديث الآحاد وما تضمنته من أحكام فى مختلف أبواب الدين، ولا يقول أحد فى هذا السياق: إن ما تضمنته أخبار الآحاد ليس بعلم. ومن هنا لا أكون مبالغا إذا قلت: إن الإجماع على وجوب العمل بأخبار الآحاد، إنما هو إجماع على أنها علم، وأن مضمونها علم، وأن القائل بها قائل بعلم، والعامل بمقتضاها عامل بعلم. ولكنه العلم بمعناه العام، وهو ما شهد له دليل معتبر.

أما العلم بمعناه الخاص، الذى هو اليقين التام، فمن الأخبار ما يفيده، ومنها ما لا يفيده. وهذا يقتضى تقسيم أخبار الآحاد نفسها تجنبا للوقوع فى الخلط واللبس.

أ ـ **خبر الواحد المجرد:** وأعنى به ما رواه العدول واحدا عن واحد، ولا زائد علي هذا. أى لم يروه لا اثنان ولا ثلاثة، ولم تنضم إليه قرائن مقوية ومؤيدة... فهذا النوع من الأخبار ـ إن وجد ـ لا نكاد نعثر على أحد يقول بإفادته العلم، وبتنزيهه عن احتمال الخلل. نعم هناك ابن حزم يقول هذا ويتشبث به بصراحة واستماتة، ولكن من غير ابن حزم؟ ثم إن ابن حزم نفسه عندما يجعل خبر الواحد الثقة عن رسول الله ﷺ يقينا قطعيا، يلتمس على هذا دليلا من خارج خبر الواحد ذاته، ويسلم أن خبر الواحد في حد ذاته يحتمل الغلط ويحتمل الكذب: «قال أبو محمد: أما احتجاج من احتج بأن صفة كل خبر واحد، هى أنه يجوز عليه الكذب والوهم، فهو كما قالوا...[1]» وله

(١) الإحكام ١/ ١١٩.

فى الاستدلال على قطعية أخبار الآحاد وعصمة رواتها مسلك خاص به، سأناقشه فى موضع آخر من هذا البحث إن شاء الله.

وقد رأينا الإمام الشافعى - وهو من أقدم وأعظم من نصروا حجية أخبار الآحاد - يصرح باحتمال الغلط فى الرواة كاحتمال الغلط فى الشهود. وعلى هذا توالت وتواترت تصريحات العلماء، والمحدثين منهم خاصة، بإمكان الكذب والغلط والوهم والنسيان على الرواة. وبإمكان هذه الآفات باستثناء الكذب حتى على الرواة العدول، وهذا أمر يفوق الحصر كثرة ويستغنى عن الذكر شهرة، ولولاه لما احتاج مئات العلماء أن يفنوا مئات السنين فى النقد والتمحيص، وكلهم يقظة وحيطة. ولكنى مع هذا أنقل بعض ما قاله الإمام ابن القيم فى هذه النقطة، وإنما أخص أقوال ابن القيم بالذكر والنقل لكونه من القائلين بإفادة خبر الواحد العلم. ومرتبته فى شدة العناية بهذه المسألة وفى شدة التعصب فيها تضاهى مرتبة ابن حزم. فمن أقواله فى هذه النقطة - أعنى احتمال الغلط والكذب فى خبر الواحد المجرد - «خبر الواحد بحسب الدليل الدال عليه: فتارةٌ يُجزَم بكذبه، وتارة يظن كذبه إذا كان دليل كذبا ضنيا، وتارة يتوقف فيه، فلا يترجح صدقه ولا كذبه، إذا لم يقم دليل على أحدهما، وتارة يترجح صدقه ولا يجزم به، وتارة يجزم بصدقه جزما لا يبقى معه شك. فليس كل خبر واحد يفيد العلم ولا الظن[(١)]» وقال تعليقا على ما ذكره الشافعى من تطرق الاحتمال إلى خبر الخاصة: «فهذا نصه فى خبر يحتمل التأويل ليس معه غير كونه خبر واحد وهذا لا تنازع فيه، فإنه يحتمل سندا ومتنا»[(٢)] ومما يتر تب على هذا «أن من رد الخبر الصحيح[(٣)] اعتقادا لغلط الناقل، أو كذبه، أو لاعتقاد الراد أن المعصوم لا يقول هذا أو لاعتقاد نسخه ونحوه، فرده اجتهادا وحرصا على نصر الحق فإنه لا يكفر بذلك، ولا يفسق. فقد رد غير واحد من الصحابة بعض أخبار الآحاد الصحيحة، كما رد عمر حديث فاطمة بنت قيس فى إسقاط نفقة المطلقة ثلاثا، وكما ردت عائشة رضى الله عنها حديث ابن عمر فى تعذيب الميت ببكاء أهله عليه وغير ذلك[(٤)]».

وإذا كان المحدثون قد أقصوا احتمال الكذب على رسول الله ﷺ، فيما صححوه

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة ٢/ ٣٦٠.
(٢) المرجع نفسه ٣٦٥.
(٣) الصحيح عند غيره لا عنده.
(٤) المرجع السابق ٣٧٠.

من أحاديث باشتراطهم العدالة فى الرواة من أولهم إلى آخرهم، وبتشددهم خاصة فى صفة الصدق التام، فإن احتمالات النسيان والوهم والغفلة والفلتات غير المقصودة، تبقى واردة مهما قلَّت. ولا يرفعها اشتراط الضبط. لأنها - من جهة - خارجة عن إرادة الإنسان وقدرته، ولأن العلماء تشددوا فى العدالة بأكثر مما تشددوا فى الضبط، من جهة أخرى.

ومع هذا، فإنه لا يسع المرء فى بعض الحالات إلا أن يسلم بقطعية خبر الواحد، وباستحالة الشك فيه. ومنها أن يكون الراوى متصفا بأعلى درجات العدالة وأتم درجات الصدق والأمانة، ثم يكون ما رواه مما يتعذر فيها لوهم والغلط، كأن يقول لك أحد: إن فلانًا زارنى اليوم وتغدى معى. أو لقينى وسلم على. أو يقول لك الخارج من صلاة الجمعة: إن الخطيب حث الناس على إيتاء الزكاة وحذرهم من عواقب منعها.. فمثل هذه الأمور لا يخطئ فيها إلا مخبول. ولكن لو ذهب الراوى يحكى لك تفاصيل ما دار بينه وبين زائره مدة ساعة أو أكثر، ولو نقل لك عمن لقيه وصية مطولة، وقال لك: هذه وصيته بألفاظها، ولو أراد المصلى أن يستظهر لك ما قاله الخطيب بتمامه، فإن الأمور تختلف اختلافا بينا لا شك فيه. وهكذا الشأن فى نقل السنن النبوية، فإذا تعلق الأمر بنقل الأفعال البسيطة، مثل فَعَلَ كذا، وكان يفعل كذا، ورأيته يفعل كذا، أو تعلق الأمر بنقل أقوال قصيرة ذات جملة واحدة أو جملتين، فإن اليقين بصحة النقل وسلامته ممكن تماما، ولا تكلف فيه، خصوصا إذا كان الرواة المتعاقبون على رواية الخبر على ما وصفت آنفا. ولكن بقدر ما تنقص الدرجات العلى من العدالة والضبط، وبقدر ما يطول المروى ويدق، بقدر ما يتزايد افتراض الخلل فى الراوى الواحد الفرد.

ب - **خبر الاثنين فأكثر:** وأعنى به الخبر الذى تعدد رواته، لكن من غير أن يبلغوا الكثرة المشروطة فى التواتر. ومثل هذا الخبر يصنف عادةضمن أخبار الآحاد، دون اعتبار للفرق الذى لا ينكر بين رواية الواحد ورواية الاثنين، ورواية الواحد ورواية الثلاثة. ورغم أن الأصولين والمحدثين يتحاشون تحديد رقم معين للكثرة التى يحصل بها التواتر، ويعتبر ما دونها أحاديا، فإن عباراتهم وأمثلتهم تلح على وجود «الكثرة» وتنزع نحو العشرات فى الغالب. ومن الأصوليين من جزم أن خبر الأربعة لا يحصل به القطع، وادعى فى ذلك الإجماع، حكى ذلك الغزالى عن القاضى أبى بكر الباقلانى[1]. وحكي عنه أيضا التوقف فى خبر الخمسة. أى أنه لا يقطع بعدم إفادة خبرهم العلم

---

(١) المستصفى ١/ ١٣٧.

لكن الغزالى تجاوزه، فعقب بقوله: «وهذا ضعيف، لأنا نعلم بالتجربة ذلك[١]، فكم من أخبار نسمعها من خمسة أو ستة ولا يحصل لنا العلم بها[٢]».

وقد كرر التمثيل بالخمسة والستة للعدد الذى يقصر عن التواتر مرارا، منها قوله: إذا أخبر خمسة أو ستة عن موت إنسان، لا يحصل العلم بصدقهم...»[٣] وأوضح منه قوله: «اعلم أنا نريد بخبر الواحد فى هذا المقام ما لا ينتهى من الأخبار إلى حد التواتر المفيد للعلم، فما نقله جماعة من خمسة أو ستة مثلا، فهو خبر الواحد»[٤].

وإذا كان الإمام الغزالى يعتبر خبر الخمسة والستة غير مفيد للعلم إلا إذا انضمت إليه القرائن، فإنى أقول: إن خبر الخمسة أو الستة مفيد للعلم، إلا أن تنهض ضده القرائن. إذ كيف لا يحصل القطع بخبر الخمسة العدول الضابطين، الذين لا تحوم حولهم شبهة، ولا يرد على مضمون خبرهم مطعن؟ كيف لا يحصل العلم بخبرهم وهو قد يحصل حتى بالاثنين فى بعض الحالات، كما بين ذلك ابن حزم، حيث قال: «إذا جاء اثنان فأكثر من ذلك، وقد تيقنا أنهما لم يلتقيا، ولا دسسا، ولا كانت لهما رغبة فيما أخبرا به ولا رهبه ولم يعلم أحدهما بالآخر، فحدث كل واحد منهما مفترقا عن صاحبه، بحديث طويل لا يمكن أن يتفق خاطر اثنين على توليد مثله، وذكر كل واحد منهما مشاهدة أو لقاء لجماعة شاهدت أو أخبرت عن مثلها بأنها شاهدت، فهو خبر صدق يضطر بلا شك من سمعه إلى تصديقه ويقطع على غيبه. وهذا الذى قلنا يعلمه حسا من تدبره ورعاه فيما يرده كل يوم من أخبار زمانه، من موت أو ولادة أو نكاح أو عزل أو ولاية أو وقعة وغير ذلك... فلو أدخلت اثنين فى بيتين لا يلتقيان وكلفت كل واحد منهما توليد حديث كاذب لما جاز بوجه من الوجوه أن يتفقا فيه من أوله إلى آخره...[٥]».

فإذا كان هذا عن الاثنين، القاصدين للكذب والاختلاق، المتكلفين له فعلا، فكيف بالعدلين التقيين، الضابطين الأمينين، يرويان عن نبيهما عليه الصلاة والسلام، أو عمن يروى عنه من مثلهما؟ يقول ابن تيمية مؤكدا وممثلا لهذا النوع من الأحاديث: «والقصة

---

(١) يعنى عدم إفادة خبر الخمسة للعلم.
(٢) المرجع السابق.
(٣) المستصفى ١/١٣٦.
(٤) نفسه ١٤٥.
(٥) الإحكام ١/١٠٧ ـ ١٠٨.

الطويلة يمتنع فى العادة أن يتفق الإثنان على وضعها من غير مواطأة منهما وهذا يوجد كثيرا فى الحديث يرويه أبو هريرة وأبو سعيد، أو أبو هريرة وعائشة، وأبو هريرة وابن عمر أو ابن عباس وقد علم أن أحدهما لم يأخذه من الآخر، مثل حديث التجلى يوم القيامة، الطويل، حدث به أبو هريرة وأبو سعيد ساكت لم ينكر منه حرفا، بل وافق أبا هريرة عليه جميعه، إلا على لفظ واحد فى آخره. وقد يكون النبى ﷺ حدث به فى مجلسين، وسمعه كل واحد فى مجلس، فقال هذا ما سمعه منه فى مجلس، وهذا ما سمعه منه فى الاخر. . .[1]».

وإذا كان هذا عن الراويين الاثنين، فكيف بالثلاثة والأربعة؟! وكيف بالخمسة والستة؟!

والذى نخلص إليه أن خبر الواحد الفرد يتطرق إليه الاحتمال فى كثير من الحالات. هذا لا ينكر، ولكن أيضا هناك رواة يستحيل أن يكذبوا على رسول الله ﷺ والكاذب عليه كاذب على الله. ثم هناك مرويات تبلغ من البساطة والوضوح والقلة حدا يستحيل على أى عاقل أن يهم أو يخلط أو يغلط فيها. فإذا تأتى هذا فى حق الفرد، فهو يتأتى من باب أولى، وبنسبة أكبر، فى حق الرواة المتعددين ، كالاثنين والثلاثة والأربعة. ولكن هذا لا يطرد دائما، فيجب التمييز.

جـ ـ**خبر الواحد المحتف بالقرائن**: أشرت سابقا إلى أن من العلماء من يطلق القول بإفادة خبر الواحد المحتف بالقرائن للعلم. ومنهم من يطلق القول بعدم إفادته. والحق ليس فى هذا الإطلاق أو ذاك. بل الحق فى التفريق بين قرائن وقرائن. فهناك القرائن المحتملة، التى إذا انضمت إلى الخبر المحتمل، بقى الاحتمال قائما. وقد تقوى احتمال صدق الخبر وسلامته دون أن تمحو الاحتمال الآخر. ففى هذه الحالة لا يمكن القول بقطعية الخبر المحتف بالقرائن. ونأخذ مثالا على هذا، المثال الشهير الذى يردده كثير من الأصوليين منذ أن أطلقه أبو إسحاق النظام، للبرهنة به على أن الخبر المحتف بالقرائن يفيد العلم: حيث مثل ذلك بأن نخبرَ بموت زيد، ونسمع فى داره الواعية[2]، ونرى الجنازة على بابه، مع علمنا بأنه ليس فى داره مريض سواه»[3] فقد رده أبو الخطاب الكلوذانى ـ معتبرا ـ بإطلاق ـ أن القرينة مع الخبر لا توجب علما، قال: «لأن الإنسان

---

(١) مجموع الفتاوى ١٨/ ٢٢ ـ ٢٣.
(٢) الصراخ والعويل الذى يكون عند الموت.
(٣) المعتمد ٢/ ٩٣.

قد يخبر بموت ابنه، ويأمر فى داره بالصراخ، ويحضر الجنازة، ليوهم السلطان موته، فيخلص منه ومن عقابه، ويهرب منه. وقد يكون فى الدار مريض فيموت غيره فجأة. فيكون الصراخ لموت ذلك، لا لموت المريض، أو يصيب الإنسان سكتة، فيظن موته فيخبره، ويحمل النعش إلى بابه ولم يمت، فلم تكن القرينة موجبة للعلم مع الخبر، لكنها توجب قوة الظن»[1].

فهذه الاحتمالات التى فتحها أبو الخطاب فى هذا المثال صحيحة لا يمكن إنكارها، ولكن الذى لا يصح هو تعميم حكمها على جميع القرائن. ومع جميع الأخبار ذلك أن هناك قرائن أخرى تبلغ من الوضوح والقوة بحيث تجعل الخبر يقينيا يستحيل التشكيك فيه. بل نجد من القرائن ما يبلغ هذه الدرجة بغير خبر، بحيث تغنى عن الخبر، فكيف إذا اجتمعت معه. ولنأخذ مثالا على هذا من عند الإمام الغزالي حيث يقول: «وكذلك نشهد الصبى يرتضع مرة بعد أخرى، فيحصل لنا علم قطعى بوصول اللبن إلى جوفه وإن لم نشاهد اللبن فى الضرع لأنه مستور ولا عند خروجه فإنه مستور بالفم ولكن حركة الصبى فى الامتصاص وحركة حلقه تدل عليه دلالة ما مع أن ذلك يحصل من غير وصول اللبن، لكن ينضم إليه أن المرأة الشابة لا يخلو ثديها عن لبن، ولا تخلو حلمته عن ثقب، ولا يخلو الصبى عن طبع باعث على الامتصاص، مستخرج للبن. وكل ذلك يحتمل خلافه نادرا وإن لم يكن غالبا، لكن إذا انضم إليه سكوت الصبى عن بكائه مع أنه لم يتناول طعامًا آخر صار قرينة ويحتمل أن يكون بكاؤه عن وجع وسكوته عن زواله ويحتمل أن يكون تناول شيئا آخر لم نشاهده، وإن كنا نلازمه فى أكثر الأوقات، ومع هذا فاقتران هذه الدلائل، كاقتران الأخبار وتواترها وكل دلالة شاهدة يتطرق إليها الاحتمال، كقول كل مخبر على حياله. وينشأ من الاجتماع العلم . . .[2]» إلى أن قال: «أما إذا اجتمعت قرائن، فلا يبعد أن تبلغ القرائن مبلغا لا يبقى بينها وبين إثارة العلم إلا قرينة واحدة، ويقوم إخبار الواحد مقام تلك القرينة[3]».

والخلاصة أن الخبر المحتف بالقرائن قد يصبح قطعيا بانضمام القرائن إليه، إذا كانت هذه القرائن تؤدى ـ مع الخبر ـ إلى محو الاحتمال المخالف، أى كذب الخبر أو غلطه. ولكن هناك قرائن لا تكون دلالتها حاسمة بحيث لا تحتمل فى حد ذاتها. أو حتى مع الخبر، إلا دلالة واحدة. بل تكون محتملة لما دل عليه الخبر، ومحتملة خلاف هذا، ففى هذه الحالة لا يمكن القول بإفادة مثل هذا الخبر لليقين.

---

(١) التمهيد أصول الفقه ٣/ ٧٩ ـ ٨٠. (٢) المستصفى ١/ ١٣٥ ـ ١٣٦. (٣) نفسه ١٣٧.

وأهم قرينة تجعل الخبر قطعى الثبوت، هى الإجماع على قبوله والعمل بمقتضاه، وهو الخبر الذى يقال عنه «متلقى بالقبول» أو «تلقته الأمة بالقبول» وإفادة هذا النوع من الأخبار للعلم، هو قول جماهير العلماء من مختلف الأعصر والمذاهب والتخصصات، قال ابن تيمية: «وخبر الواحد المتلقى بالقبول يوجب العلم عند جمهور العلماء من أصحاب أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد. هو قول أكثر أصحاب الأشعرى، كالاسفرائينى وابن فورك»[1] ومثَّله ـ كما نقل ابن القيم ـ بحديث عمر «إنما الأعمال بالنيات» وحديث أنس «دخل مكة وعلى رأسه المغفر» وحديث أبى هريرة «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها» . . قال «فهذا يفيد العلم اليقينى عند جماهير أمة محمد ﷺ من الأولين والآخرين»[2].

والحجة عندهم على هذا هى أن إجماع الأمة معصوم، وأنه لا يجوز أن تعتقد الأمة كلها صواب شيء وصدقه، وهو فى ذاته غلط أو كذب، غير أن هذه الحجة ترد عليها بعض الاعتراضات لابد من توضيح الأمر فيها، منها قول من قال: إن خبر الواحد لا يفيد إلا الظن، ولو تلقته الأمة بالقبول لأن الأمة إنما تلقته بالقبول لكون العمل بالظن واجبا، فهى قد عملت بما وجب عليها وإن كان فى نفسه لا يفيد إلا الظن. هذا القول حكاه ابن الصلاح فى مقدمته، ورده بقوله «ظن من هو معصوم من الخطأ لا يخطئ، والأمة فى إجماعها معصومة من الخطأ ولهذا كان الاجماع المبتنى على الاجتهاد حجة مقطوعا بها. . . »[3].

وهذا الرد يرد عليه أن الحجة القطعية فى هذه الحالة، إنما هى فى الإجماع، وأن الخبر لا يبقى له دور، لا ظنى ولا قطعى، لأننا لو رفعناه لبقى الإجماع على الحكم وعلى مضمون الخبر حجة قطعية كافية.

فإن قيل: إن الإجماع إنما انعقد بفضل وجود الخبر، ولولاه لما انعقد، قيل أيضا: هذا يدخلنا فى نوع من الدور: فالإجماع حصل بسبب الخبر والعلم بالخبرحصل بسبب الإجماع!.

ولرفع هذا الإشكال وردّ الاعتراض. نحتاج إلى مزيد التحليل والتدقيق، وذلك أن الإجماع المعصوم هو إجماع الأمة، وهو تابع لإجماع علمائها، وإجماع كافة العلماء تابع لإجماع علماء التخصص، وإجماع التخصص تابع للأدلة والحجج التى يدركونها

---

(١) مجموع الفتاوى ١٨/ ٤١.　(٢) مختصر الصواعق ٢/ ٣٧٣.　(٣) التقييد والإيضاح: ٤٢.

ويَبْصرُون بها أكثر من غيرهم، فيكون غيرهم تبعا لهم فيها.

والإجماع فى مسألتنا ـ أى الإجماع على تلقى الخبر بالتصديق والقبول ـ قائم على هذا الأساس، وعلى هذا الترتيب، فمبتدأه إجماع علماء التخصص، أعنى المحدثين. وهؤلاء لم يجمعوا على تلقى حديث ما بالقبول ـ ولا مَن بعدهم ـ صدفة، أو كرامة من كرامات التقوى، بل أجمعوا على تصحيح الحديث لأنهم جميعا أدركوا ولمسوا من أدلة التصحيح ما حتم عليهم ذلك ثم جاء إجماعهم ـ أو عرف إجماعهم بعد ذلك ثم تبعهم غيرهم على إجماعهم وهذا المعنى أشار إليه ابن تيمية فى قوله: ومن الصحيح ما تلقاه بالقبول والتصديق أهل العلم بالحديث، كجمهور أحاديث البخارى ومسلم، فإن جميع أهل الحديث يجزمون بصحة جمهور أحاديث الكتابين، وسائر الناس تبعا لهم فى معرفة الحديث. فإجماع أهل العلم بالحديث على أن هذا الخبر صدق، كإجماع الفقهاء على أن هذا الفعل حلال أو حرام أو واجب»[1].

ومما يؤكد أن قطعية الحديث المتلقى بالقبول، ليست مستمدة من «تلقى الأمة بالقبول» ولا من تلقى مطلق العلماء له بالقبول، وإنما هى مستمدة من القبول الصادر عن علماء التخصص وهم المحدثون، وأن هؤلاء استمدوا تصديقهم وقبولهم للحديث من درايتهم وخبرتهم وقواعدهم فى القبول والرد، أقول: مما يؤكد هذا: الطريقة والمراحل التى جعلت صحيحى البخارى ومسلم مُتَلَقَّيْنَ بالقبول، وكيف صار جمهور أحاديثهما متلقى بالقبول: هل الأمة قامت أولا بتلقى الكتابين بالقبول، وسلمت لهما، ومنحتهما القداسة والتعظيم، والأمة معصومة فى إجماعها، فاستدل العلماء بذلك على صحة ما فى الكتابين فتلقوهما أيضا بالقبول والتسليم، فقام المحدثون بعد ذلك، وبسبب ذلك، بتصحيح أحاديث الكتابين، واعتبار صحتها مقطوعا بها، أم أن الأمور سارت بطريقة عكسية وأن العكس هو الصحيح؟

لاشك أن العكس هو الصحيح، وهذا ما يشهد به المسار التاريخى للكتابين، حيث إن تلقى الأمة بالقبول جاء آخرا لا أولا. وهو إنما جاء بعد الشهادات المستفيضة من مختلف العلماء، على التنوية بالكتابين وبصاحبيهما، وأنهما محل الثقة والصدق، وأنهما أصح كتب الحديث، وأن صاحبيهما على جلالة قدر وسلامة دين لا مطعن فيهما . . . فشيوع هذه الشهادات عن العلماء، وعدم وجود من يعارضها، هو الذى دفع الأمة

---

(١) مجموع الفتاوى ١٨/ ص ١٧.

إلى التلقى بالقبول. ثم إن هذه الشهادات، إنما كان مبتدأها ومستندها أهل التخصيص الذين درسوا وامتحنوا الرجلين والكتابين والمنهجين، وفتشوا ونقدوا كل راو وكل رواية فى الكتابين. ولو كان «التلقى بالقبول» هو الأصل فى تصحيح أحاديث البخارى ومسلم والقطع بما اتفقا عليه، لما احتيج إلى كل هذا العناء. أو على الأكثر، لا تقتصروا على المعرفة الإجمالية بالكتابين ومؤلفيهما ومنهجيهما، ولما ذهبوا يعقدون «محاكم التفتيش» لكل راو ولكل رواية، ولكل لفظ فى الكتابين، على غرار ما فعلوه مع سائر الكتب، بل أشد. فنقد الصحيحين كان قبل التلقى بالقبول، وهو الذى أفضى إليه. ولكنه استمر مع التلقى بالقبول وبعده. لأن القائمين بالنقد ـ قبل التلقى بالقبول ومعه وبعده ـ يعرفون أن التلقى بالقبول ليس هو مصدر الحجية والشرعية والحقيقى. بل نقدهم وما يسفر عنه من نتائج هو مصدر الحجية والشرعية، وإنما التلقى بالقبول شاهد لاحق، ينفع عند غير المختصين أكثر مما ينفع عند ذوى الاختصاص. ولولا هذا لما وجدنا ـ على سبيل المثال فقط ـ ابن الصلاح فى القرن السابع (ت ٤٤٣) ينبه على ما فى الصحيحين من «أحرف يسيرة تكلم عليها بعض أهل النقد من الحفاظ كالدارقطنى ،وغيره. وهى معروفة عند أهل هذا الشأن» ثم يعقب عليه الحافظ زين الدين العراقى (المتوفى سنة ٨٠٦) بقوله: «إن ما استثناه من المواضع اليسيرة قد أجاب العلماء عنها بأجوبة. ومع ذلك فليست بيسيرة. بل هى مواضع كثيرة. وقد جمعتها فى تصنيف مع الجواب عنها، وقد ادعى ابن حزم فى أحاديث من الصحيحين أنها موضوعة، ورُدَّ عليه ذلك، كما بينته فى التصنيف المذكور»[1].

وهكذا لم يتوقف نقد الصحيحين لا قبل التلقى بالقبول ولا بعده. ولم يُقل للذين انتقدوا وعارضوا، ولا حتى للذين بالغوا فى ذلك: قد تلقت الأمة الكتابين بالقبول، فكفوا عن الكلام، لأن الأمة معصومة عن الخطأ. وذلك أن عصمة الأمة تأتى من اتباعها لعلمائها، وليس العكس. وعامة العلماء تبع لأهل كل تخصص فى تخصصهم. وفى موضوعنا، فإن الإجماع على تلقى حديث ما بالقبول، سواء كان فى الصحيحين، أو فى أحدهما أو فى غيرهما. إنما يرجع إلى اجماع المحدثين، بناء على ما اقتضته مناهجهم وأدلتهم. بقول ابن تيمية ـ فيما نقله ابن القيم ـ «. . فإن ما تقاه أهل الحديث وعلماؤه بالقبول والتصديق، فهو محصل للعلم، مفيد لليقين، ولا عبرة بمن عداهم من المتكلمين والأصوليين فإن الاعتبار فى الإجماع على كل أمر من الأمور الدينية. بأهل

---

(١) التقييد والإيضاح ٤٢.

العلم به دون غيرهم، كما لم يعتبر فى الاجماع على الأحكام الشرعية الا العلماء بها دون المتكلمين والنحاة والأطباء. وكذلك لا يعتبر فى الإجماع على صدق الحديث وعدم صدقه إلا أهل العلم بالحديث وطرقه وعلله...»(١).

وإذا كان اجماع المحديث على تصحيح الحديث، وتلقيه بالقبول تبعا لذلك، يجعله قطعيا موجبا للعلم اليقينى. فإن المتنازع فى تصحيحه، لا يمكن أن يفيد فى أحسن الحالات سوى غلبة الظن بصحته ولو كان فى البخارى أو مسلم، وفى هذا يقول ابن تيمية أيضا: «ومما قد يسمى صحيحا ما يصححه بعض علماء الحديث، وآخرون يخالفونهم فى تصحيحه، فيقولون: هو ضعيف ليس بصحيح، مثل ألفاظ رواها مسلم فى صحيحه، ونازعه فى صحتها غيره من أهل العلم، فهذا لا يجزم بصدقه إلا بدليل، مثل حديث ابن وعلة عن ابن عباس، أن رسول الله ﷺ قال «أيما إهاب دبغ فقد طهر» فإن هذا انفرد به مسلم عن البخارى، وقد ضعفه الإمام أحمد وغيره..»(٢).

خلاصة واستنتاج:

ونستخلص مما تقدم أن ما اصطلح على تسميته "خبر الواحد" لا يصح الحكم بأنه يفيد اليقين مطلقا، أو أنه لا يفيده مطلقا. نظرا لوجود اختلافات مؤثرة بين أنواع عديدة من أخبار الآحاد.

فخبر الواحد الفرد، من غير قرائن خارجية، لا يفيد فى أغلب الأحيان الا رجحان الصحة وغلبة الظن بها، وقد تقوى غلبة الظن جدا، حتى لا يلتفت معها إلى احتمال الكذب أو الغلط، نظرا لضعفه وبعده، ومع هذا فخبر الواحد قد يفيد اليقين بمواصفات معينة فى الراوى والمروى.

وكذلك خبر الواحد المتعدد الرواة، يفيد غلبة ظن قوية جدا بصدقه. وقد يفيد اليقين أيضا بمواصفات فى الرواة والمروى، أو فى أحدهما فقط.

وخبر الواحد قد تحتف به قرائن إضافية تشهد له بالصحة، ولكن هذه القرائن أيضا قد تصل بالخبر الذى انضمت إليه إلى حد القطع واليقين، وقد لا تصل. وذلك راجع إلى مدى قوتها وقوة دلالتها. فلم يكن صحيحا إطلاق القول بأن الخبر المحتف بالقرائن يفيد العلم. والصواب هو ما جاء فى تعبير ابن تيمية حيث قال: «الصحيح أن خبر

---

(١) مختصر الصواعق ٢/ ٣٧٥.

(٢) مجموع الفتاوى ١٨ص١٧.

الواحد **قد يفيد العلم**»، إذا احتفت به قرائن تفيد العلم»[1].

وأصل من خلال هذا كله إلى أن الأخذ بالتقريب والتغليب معمول به ومعترف به فى تصحيح الأحاديث وقبولها. وأنه مهما قيل عن افادة أخبار الآحاد للعلم والقطع، فإن الكثير منها انما يفيد الصحة والعلم عى وجه التقريب والتغليب. ولا شك أن أكثر ما صححه العلماء، ان لم يكن مفيدا لليقين، فهو مفيد للتغليب القوى، ومفيد لدرجة التقريب، التى لا تختلف اختلافا كبيرا عن درجة اليقين التام. وبين هاتين المنزلتين تتردد افادة الحديث المشهور. فذهب قوم إلى أنه يفيد العلم كالمتواتر، وذهب آخرون إلى أنه ظنى الافادة لأنه من الآحاد. وتلمس آخرون قولا أليق وأدق فقالوا: «يوجب طمأنينة القلب لا علم اليقين»[2] كما عبر الجرجانى وغيره.

ويظهر العمل بالتغليب أكثر ما يظهر فى قبولهم للحديث الحسن. والحديث الحسن ليس بقليل، بل هو حسب شهادة أبى سليمان الخطابى: «عليه مدار أكثر الحديث، وهو الذى يقبله أكثر العلماء، ويستعمله عامة الفقهاء[3]».

على أن من العلماء من أجازوا حتى ما هو أقل منزلة من الحديث الحسن، كالحسن لغيره وكالحديث المرسل، وهذا منهم إنما هو طرد لقاعدة التغليب، أى متى غلب عندهم احتمال الصحة اعتبروه وبنوا عليه. وحتى الإمام الشافعى المعروف برفضه للأحاديث المرسلة، قبل الارسال فى حالات ضيقة بيّنها ووضع لها شروطها فى رسالته ثم قال: «ومتى خالف ـ أى الراوى المرسِل ـ ما وصفت أضر بحديثه، حتى لا يسع أحدا منهم قبول مرسَله قال: وإذا وجدت الدلائل بصحة حديثه بما وصفت، أحببنا أن نقبل مرسله، ولا نستطيع أن نزعم أن الحجة تثبت به ثبوتها بالمتصل[4]».

---

(١) مجموع الفتاوى ١٨/ ٤٠.

(٢) تعريفات الجرجانى ٥٢.

(٣) انظر: التقييد والإيضاح ٤٣ـ٤٤.

(٤) الرسالة: ٤٦٤.

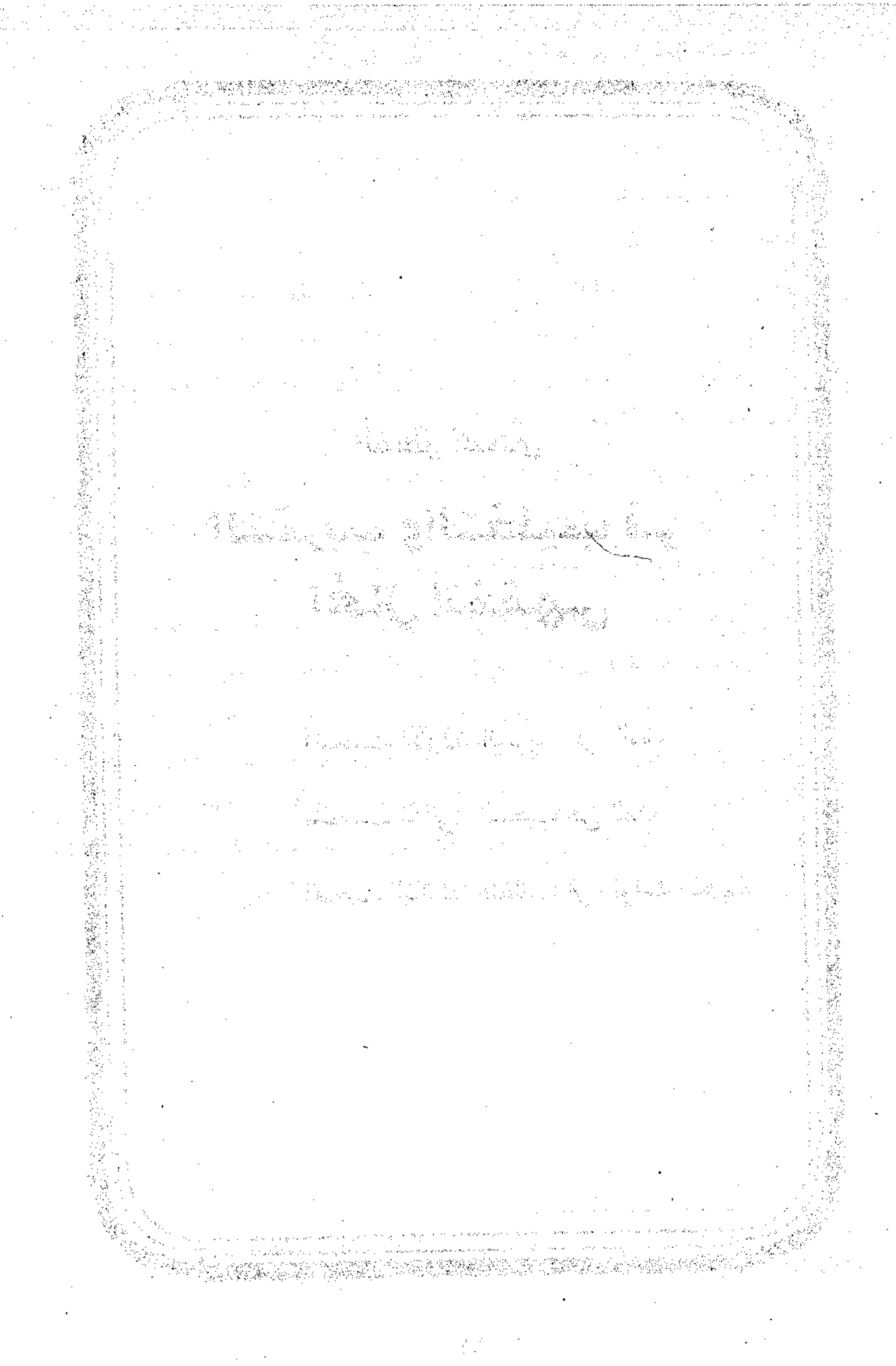
الفصل الثانى

التقريب والتغليب فى المجال الفقهى

المبحث الأول: التقريب فى الفقه

المبحث الثانى: التغليب فى الفقه

المبحث الثالث: التغليب فى قواعد الفقهية



لا شك أن الفقه هو أكثر العلوم الإسلامية ـ وأكثر العلوم إطلاقا ـ ارتباطا بواقع الناس وبحياتهم العملية، وهو لأجل ذلك يحتاج إلى مرونة كبيرة سواء فى أحكامه، أو حتى فى قواعده. فالفقهاء ـ سواء كانوا مفتين أو قضاة، أو ولاة، أو غير ذلك ـ بحاجة إلى إمكانات تشريعية واسعة جدا، حتى يستطيعوا مواكبة الحياة، فى تنوعاتها، وتطوراتها، وتعقيداتها اللامحدودة، فالحياة تمور بالتقلبات وتفور بالمستجدات، وفيها من الجزئيات الصغيرة ومن الأحوال الفردية للناس، مالايحصى. وأكثرها أمور يسيرة هينة، لا تحتمل المبالغة فى التشديد والاحتياط، بقدر ما هى بحاجة إلى التسديد والمقاربة.

لأجل هذا كان الفقهاء أكثر أهل العلم عملية وواقعية، وكانوا الأكثر اعتمادا على الظن والترجيح، والأوسع صدرا فى العمل بالتقريب والتغليب، حتى أصبح مسلما ـ أو شبه مسلم ـ أن أكثر أحكام الفقه ظنية. يقول الإمام عز الدين عبد السلام: «لا يجب الأخذ باليقين فى الإيجاب والتحريم، ولاالكراهية والندب، ولا الإباحة والتحليل، بل يكفى فى ذلك الظن المستند إلى الأسباب الشرعية، وكذلك لا يشترط اليقين فى وجود العلل الشرعية، ووجود شرائطها وتنتفاء موانعها، وكذلك لا يجب القطع بصدق الراوى والمفتى، ولو شرط ذلك لفات معظم الأحكام فى حق العلماء والعوام...[(١)]»وقال الإمام الشاطبى «والحكم بغلبة الظن أصل الأحكام[(٢)]».

وفيما يلى نماذج من امتدادات نظرية التقريب والتغليب فى المجال الفقهى، وأبدأها ببعض ضروب التقريب التى يعمل بها الفقهاء، ثم أتبعها ببعض ضروب التغليب.

١ـ التقريب فى الأحكام

وأعنى به الحالات التى يتعذر فيها على الفقيه أن يجد لمسألته دليلا مباشرا صريحا، أو يجد المسألة يتجاذبها أكثر من دليل، وأكثر من أصل، أو يكون فى المسألة نفسها نوع من الغموض والتعقيد. فإذا كان الفقيه من أهل التحقيق والتدقيق، فإنه لا يلجأ إلى إصدار الأحكام القاطعة. ولايستعمل العبارة الحاسمة: كحرام، وحلال، واجب. وإنما يصوغ اجتهاده صياغة تقريبية، كقولهم: هذا أقرب، وأقرب الأقوال إلى الصواب كذا، والأشبه بالحق، والأشبه بالسنة، أو بهدى السلف.

ومن أمثلة هذا الباب مسألة الأراضى المفتوحة التى أشكلت على الصحابة، فاختلفوا فيها وناقشوها طويلا، ثم اختلف فيها الأئمة من بعدهم. فقال بعضهم

---

(١) شجرة المعرفة والأحوال، وصالح الأقوال والأعمال: ٤٢٣. (٢)الاعتصام ٢/ ١٤٣.

لجعلها غنيمة وتوزيعها على الفاتحين، وقال الآخرون بجعلها فيئا، وأن التصرف فيها خاضع للاجتهاد وللاعتبارات المصلحية، وهوالقول الذى استقر عليه جمهور الصحابة، وأخذ به جمهور العلماء. قال ابن تيمية: «وقول الجمهور أعدل الأقاويل، وأشبهها فى الكتاب والسنة. وهم الذين قالوا: نخير الإمام بين الأمرين، تخيير رأى ومصلحة، لا تخيير شهوة ومشيئة[1]».

وهذا المسلك المقرّب، أو المقارب، وهو مسلك قويم سليم مادام مقتفيا أثر الشرع، معتصما بهديه. وفيه يقول ابن القيم، وهويبين أنواع الرأى المحمود: «النوع الرابع من الرأى المحمود: أن يكون بعد طلب علم الواقعة من القرآن، فإن لم يجدها فى القرآن ففى السنة، فإن لم يجدها فى السنة، فبما قضى به من الخلفاء الراشدون أو اثنان منهم أو واحد. فإن لم يجده، فبما قاله واحد من الصحابة رضى الله عنهم. فإن لم يجد، اجتهد رأيه ونظر إلى أقرب ذلك من كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ وأقضية أصحابه[2]».

ولعل القضاة هم أكثر الفقهاء احتياجا إلى التقريب فى الاجتهادات والأحكام. لكثرة ما يعرض عليهم من غريب النوازل والقضايا المستجدة. ومهما بلغت النصوص التشريعية، فإن القاضى يجد نفسه باستمرار أمام قضايا لا نص فيها. وحتى يظل وفيا للنصوص التشريعية الملزمة له، فإنه لن يجد بدا من الاعتماد على التقريب فى كثير من أحكامه. وهذا ما نص عليه فاروق القضاة عمر رضى الله عنه حين قال فى رسالته الشهيرة إلى قاضيه أبى موسى الأشعرى: «ثم الفهم الفهم فيما أدلى إليك مما ورد عليك، مما ليس فى قرآن ولا سنة. ثم قايس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله **وأشبهها** بالحق[3]».

وقد أصبحت كلمة عمر هذه محجة للفقهاء والقضاة يتواصون بها ويسيرون على هديها، وينسجون على منوالها، فهذا ابن عبد البر ـ مثال آخر ـ ينص على أن القاضى إن لم يجد الحكم لا فى الكتاب ولافى السنة، نظر فيما جاء عن الصحابة، قال «فإن كانوا قد اختلفوا تخير من أقاويلهم أحسنها وأشبهها بالكتاب والسنة. . . فإن أشكل عليه الأمر شاور من يثق بفقهه ودينه من أهل العلم، ثم نظر إلى أحسن أقاويلهم وأشبهها

---

(١) مجموع الفتاوى ٣٤/ ١١٩.

(٢) إعلام الموقعين ١/ ٨٥.

(٣) المرجع السابق ٨٦

بالحق فقضى به فإن رأى خلاف رأيهم أحسن وأشبه بالحق عنده قضى به[1]».

وهذا ما اختطه من قبل الإمام مالك بن أنس وجعله منهجا فى اجتهاداته الخاصة، عندما يفتقد النصوص والآثار، والسوابق الاجتهادية لعلماء الصحابة والتابعين وغيرهم، قال رحمه الله: «... وأما ما لم أسمع منهم، فاجتهدت ونظرت على مذهب من لقيته حتى وقع موقع الحق أو قريبا منه[2]».

٢ـ التقريب فى الأوصاف

ويتجلى هذا مثلا فى الصفات المطلوبة فى الخليفة وفى القضاة والمفتين، وفى الشهود. فإن تلك الشروط كثيرا ما تتخلف كلا أو بعضا، وفى هذه الحالة لا نجد فقيها يقول ببقاء منصب الخليفة شاغرا حتى يوجد من تتوافر فيه الشروط بتمامها، ولا من يقول بتعطيل ولاية القضاء، حتى يتوافر القضاة الجامعون لشرائط القضاء، من عدالة وفطنة وبلوغ لمرتبة الاجتهاد...،وحين لا نجد شهودا عدولا ـ كما أمر الله ـ وخصوصا بعد أن قلت العدالة فى الناس ـ لا يذهب الفقهاء إلى إغلاق باب الشهادة، بل فى جميع هذه الحالات ـ ونظائرها ـ يعمدون إلى التقريب ويطلبون الأقرب فالأقرب من أصحاب هذه الأوصاف، ويقبلون أشبههم بالصورة المثلى، وكلما تعذرت درجة نزلوا إلى أقرب درجة منها، مع بقاء الصورة المثلى مطلوبة دائما. قال المقرى «كتولية الأشبه عند تعذر المستحق[3]» وقال الإمام ابن القيم «إذا لم يجد السلطان من يوليه إلا قاضيا عاريا من شروط القضاء، لم يعطل البلد عن قاض، وولى الأمثل فالأمثل.

ونظير هذا، لو كان الفسق هو الغالب على أهل تلك البلد، وإن لم تقبل شهادة بعضهم على بعض، وشهادته له، تعطلت الحقوق وضاعت، قُبل شهادة الأمثل فالأمثل.

ونظيرها لو غلب الحرام المحض أو الشبهة حتى لم يجد الحلال المحض، فإنه يتناول الأمثل فالأمثل[4]»ومن هذا الباب، باب التقريب فى الأوصاف، ما ذهب إليه الإمام مالك، من اعتبار القمح والشعير جنسا واحدا فى الزكاة، وقيده بعض فقهاء المذهب بأن يكون نوع الشعير قريبا وشبيها بالقمح، قال الشيخ محمد بن عبد الملك قاضى مراكش:

(١) الكافى ٢/٩٥٨.

(٢) الديباج المذهب: ٢٥.

(٣) قواعد الفقه القاعدة : ١١٦٠.

(٤) إعلام الموقعين ٤/١٩٧.

«الشعير الذى هو مع القمح جنس واحد، إنما هو ما قارب القمح فى الدقيق، كشعير الحجاز وبعض البلاد. وأما المتباعد فلا[1]» ويقصد بالمتباعد المتباعد فى الأوصاف.

ومما يندرج فى هذا اللون من التقريب: القاعدة الفقهية التى صاغها المقرى بقوله «الحياة المستعارة[2] كالعدم على الأصح[3]» وتنطبق على حالات كثيرة، منها الحيوانات المأكولة حين تكون فى الرمق الأخير من الحياة، ويكون موتها قد أصبح فى حكم المحقق، وقد يكون سبب ذلك ضربا، أو نطحا، أو ترديا، أو افتراس سبع، كما تنطبق القاعدة على جنين الحيوان الذى يخرج من بطن أمه حيا لبعض اللحظات. بمقتضى هذه القاعدة عند من يأخذ بها فإن الحيوانات فى الحالات المذكورة تعامل كالميتة، فلا تنفع الذكاة فى تحليل المتردية والنطيحة والموقوذة وما أكل السبع، لأنها أصبحت ميتة تقريبا، وهذا قول المالكية فى المشهور عنهم[4]. وفى هذا يقول ابن حارث الخشنى: «وكل شاة وقعت للموت، فإن كانت قد صارت إلى الحال التى لاترجى معها فلا تذكى، وإن ذكيت لم تحل، وإن كانت حالتها مرجوة غير ميئوس منها فلا بأس أن تذكى وتؤكل[5]».

وأما الجنين الذى ذكيت أمه فخرج حيا، فإنه لابد أن يذكى، وإلا لم يحل أكله. فإذا خرج ميتا، فالجمهور ـ خلافا لأبى حنيفة ـ على أن ذكاة أمه ذكاة له، عملا بالحديث الوارد فى هذا المعنى[6]، غير أن المالكية يلحقون بالجنين الميت ـ الذى تعتبر ذكاة أمه ذكاة له ـ الجنين الذى خرج حيا، لكن حياته قليلة ميؤوس من استمرارها، فلا اعتداد بها، يقول الخشنى «وإن كانت الحياة الضعيفة التى لا يشك أنه لا يعيش بها، فهو ذكى بذكاة أمه[7]».

وكل هذه الأقوال والتطبيقات تندرج فى قاعدة أعم من السابقة وأشمل، وهى المعبر عنها بقولهم «ما قارب الشىء يعطى حكمَه»، وهى قاعدة فيها من الخلاف ما فيها. فالونشريسى ذكرها كعادته فى صيغة سؤال: «ما قرب من الشىء هل له حكمه أم لا؟» والمقرى يقول عنها: «اختلف المالكية فى إعطاء ما قرب من الشىء حكمه أو بقائه

(١) انظر المعيار للونشريسى ١/ ٣٦٣.
(٢) الحياة المستعارة. هى الحياة الميئوس منها، حتى أصبحت فى حكم الموت.
(٣) القاعدة ٢٣٩ وانظر القاعدة ٤٣ عند الونشريسى.
(٤) انظر بداية المجتهد ١/ ٤٤٠
(٥) أصول الفتيا ص: ١١١
(٦) الحديث حسنه الترمذى وصححه ابن حبان ورواه أيضا أحمد وابن ماجة والدارقطنى.
(٧) أصول الفتيا: ١٠٨.

على أصله». ولكن التحقيق أن الخلاف إنما هو فى التطبيقات،، ،وفى الحالات التى تطبق فيها والتى لاتطبق فيها وإذا طبقت فتَحْتَ أىِّ شروط. فها هنا يقع الاختلاف، ويقع التوسع والتضييق فى إعمال القاعدة. ويؤكد هذا ويوضحه أن المقرى نفسه أورد قاعدة أخرى [١] قال فيها «إذا أثبت الشرع حكما منوطا بقاعدة، فقد نيط بما يقرب منها، وإن لم يكن عينها» وأورد من صورها ما نسبه إلى مالك والشافعى قالا: «الصلاة فى غاية القرب من الإسلام وتركها فى غاية القرب من الكفر الموجب للقتل» يريد أن ترك الصلاة قريب فى شناعته وفداحته من الكفر، ولهذا كان حكم تاركها المصر على تركها هو القتل، كحكم الكفر ردة، وعلى هذا الضرب من التقريب تحمل الأحاديث التى صرحت بتكفير تارك الصلاة، وهو ما حكاها المجد ابن تيمية حيث قال: «وقد حملوا أحاديث التكفير، على كفر النعمة، أو على معنى: فقد قارب الكفر[٢]».

إذن: أداء فريضة الصلاة قريب فى أهميته من الدخول فى الإسلام نفسه، وترك الصلاة قريب من الكفر والارتداد عن الإسلام، ومن هنا جاءت الأحاديث مصرحة بكفر تارك الصلاة، لأنه قارب الكفر، ونصت الأحاديث على عقوبة له مماثلة لعقوبة الكفر، من باب «ما قارب الشىء يعطى حكمه». وعليه، فكفر تارك الصلاة تهاونا، هو كفر تقريبى، وليس هو الكفر الاعتقادى المخرج من الملة نهائيا.

ومن أمثلة ما أشرت إليه سابقا من وقوع الاختلاف فى التطبيق وفى شروطه، ما أورده المقرى نفسه على إثر ما سبق من كلامه، قال: «وقال ابن حبيب: أخواتها [٣] مثلها، لقول الصِّدّيق: (لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة) فحكم أخواتها كحكمها» قال المقرى يرد عليه: «والتحقيق أن أخواتها أقرب العبادات إليها لا إليه[٤]، وأن القريب إلى الأصل لا يعتبر أصلا فيلحق به ما قرب منه، وإلا أدى إلى إلحاق سائر العبادات».

فابن حبيب جنح إلى التوسع فى دائرة التقريب، وهذا من شأنه أن يفقده حقيقته ويبعد الفروع والنظائر المقربة، عن الأصل المقرب إليه، وهى مسألة شبيهة بمسألة القياس على قياس، الذى يقول به بعض الأصوليين، وأختم هذه الفقرة بقاعدة أخرى للمقرى تعزز القاعدتين السالفتين وتؤكد أن أصل التقريب ثابت مستقر، ولو تنوزع فى بعض تطبيقاته وشروطه، يقول فى القاعدة ٤٨٣ «حكم الفرع القريب معناه من معنى الأصل

---

(١) هى القاعدة ١٣٢. (٢) المنتقى ١/ ١٩٥. (٣) أى أخوات الصلاة: كالزكاة والصيام.

(٤) أى أخوات الصلاة قريبات من درجة الصلاة لا من درجة الإسلام، فهن قريبات من القريب لا من الأصل الأول نفسه.

حكم الأصل على المشهور من مذهب مالك، فمن حلف أن يأكل القمح حنث بالخبز..».

٣ـ التقريب فى المقادير

وهو لا يختلف فى جوهره عن النوع السابق من التقريب، ومضمنه أن المقادير التى حددها الشرع ـ سواء الموزونة أو المعدودة أو غيرها ـ وكذلك تلك التى تحدد بالقضاء أو بعهود الناس وأعرافهم، هذه القادير، قد يتعذر وقد يتعسر الإتيان بها بتمامها، ففى هاتين الحالتين، ليس ضروريا التمسك بهذه التحديدات بحذافيرها، بل الأمر أهون من أن يحتاج إلى التشديد والتضييق، وخصوصا إن كانت الفروق طفيفة، وكانت الصور الممكنة قريبة من الأصل المحدد. وقد صرح الإمام الشاطبى بأن التقريب فى هذه المجالات أصل من الأصول المعتمدة فى الشرع وأن التشديد والتدقيق فى مثل هذه الحالات إنما هو تنطع وتكلف[1].

ومن أمثلة هذا النوع من التقريب، العمل بالخرص فى الثمار ونحوها، مما يتعذر وزنه أو كيله أو عده، أو قد يكون ذلك شاقا محرجا. فمثلا الثمار قبل جنيها، إذا أردنا تقديرها لأجل تحديد زكاتها، أو لأجل بيعها، أو قسمتها، لانستطيع ذلك إلا بالخرص. والخرص إنما هو تقدير تقريبى فلا بد أن يكون فيه قدر من الغبن والخسارة لأحد الأطراف، مقابل ربح «غير مشروع» فى الأصل، للطرف الآخر، ولكن إذا ضمنا فعلا أن تكون نتيجة الخرص قريبة من الحقيقة، وأن تكون الحيف فيها ضئيلا، فالخرص جائز. وهذا هو قول جمهور العلماء، ولضمان أن يكون الخرص قريبا من الحقيقة يشترط أن يكون الخارص خبيرا متمكنا، زيادة على عدالته وأمانته.

ومسألة الخرص هذه، هى فرع لما هو مقرر فى الشرع، ودرج عليه الفقهاء ـ وخصوصا منهم المالكية ـ من التغاضى عن الغرر اليسير إذا كان الاحتراز عنه عسيرا، وعلى نفس المنهج يتغاضون عن القدر الضئيل مما أصله حرام، إذا كان فى التنزه عنه حرج. وهذا المسلك عده الإمام الشاطبى نوعا من أنواع الاستحسان. وفى هذا يقول وهو يبين أنواع الاستحسان: «والسابع: ترك مقتضى الدليل فى اليسير لتفاهته ونزارته، لرفع المشقة، وإيثار التوسعة على الخلق... ووجه ذلك أن التافه فى حكم العدم، وذلك لا تنصرف إليه الأغراض فى الغالب، وأن المشاحة فى اليسير قد تؤدى إلى الحرج

---

(١) انظر ذلك فى سياق فتوى له، بالمعيار، للونشريسى ١١/ ١٤٤.

والمشقة، وهما مرفوعان عن المكلف[1]».

ومن أمثلة التقريب فى المقادير، ما يتعلق بالنقصان الطفيف فى بعض أنصبة الزكاة كنصاب الذهب والفضة (أو النقود حاليا)، ونصاب الحبوب، وفى هذين الصنفين جاء قول النبى ﷺ: «ليس فيما دون خمس أواق صدقة، ولا فيما دون خمس ذود صدقة، ولافيما دون خمسة أوسق صدقة[2]». والذى يعيننى الآن فى الحديث هو تحديده لنصاب الذهب والفضة فى خمس أوقيات، ونصاب الحبوب فى خمسة أوسق. فماذا لو نقص النصاب الأول (وهو منطبق على النقود) بنسبة ضئيلة عند نهاية الحول كنسبة واحد أو اثنين من مائة؟ وماذا لونقص النصاب الثانى ببضع حفنات؟.

يقول العلامة ابن دقيق العيد «واستدل بالحديث من يرى النقصان اليسير فى الوزن يمنع وجوب الزكاة، وهو ظاهر الحديث، ومالك رحمه الله سامح بالنقص اليسير جدا، والذى تروج معه الدراهم والدنانير رواج الكامل.

وأما الأوسق، فاختلف أصحاب الشافعى فى أن المقدار فيها تقريب أوتحديد. ومن قال إنه تقريب سامح باليسير. وظاهر الحديث يقتضى أن النقصان مؤثر، والأظهر أن النقصان اليسير جدا لا يمنع اطلاق الاسم فى العرف، ولا يعبأ به أهل العرف، لأنه يغتفر[3]».

وهناك نوع من التجوز والتقريب فى المواعيد الزمنية، يتساهل فيه الفقهاء عن الاقتضاء. من ذلك التقديم أو التأخير فى إخراج الزكاة، بحيث نجد أن معظم الفقهاء يجيزون تقديم الزكاة ـ بقدر يسير ـ عن موعدها أو تأخيرها عنه، إذا دعت الحاجة إلى ذلك، ففيما يخص التقديم يقول ابن عبد البر: «ولا يجوز إخراجه الزكاة قبل أن يحول عليه الحول إلا بالأيام اليسيرة[3]»وقال ابن رشد (الجد): «والأظهر أنها تجزيه إذا أخرجها قبل المحل بيسير[4]».

وفيما يخص التأخير، سئل ابن عرفة: «هل يرخص لمن وجبت عليه زكاة قبل يوم عاشوراء، فى تأخير إخراجها إليه، إذا كان موسمًا للمساكين يبرزون فيه ويلحون فى

---

(١) الاعتصام ٢/ ١٤٢.

(٢) أخرجه البخارى، ومسلم، وأبو داود، والنسائى، والترمذي، وابن ماجة، وأحمد إحكام الأحكام، شرح عمدة الأحكام ٢/ ١٨٧.

(٣) الكافى فى فقه أهل المدينة ١/ ٣٠٣.

(٤) البيان والتحصيل ٢/ ٣٦٦.

الطلب، ولا يعذرون من لا يعطيهم فيه...؟فأجاب: إن كان يوم عاشوراء قريبا من حول الزكاة جاز التأخير إليه، وإن بعد وجب التقديم[1]»أى يجب أداؤها فى موعدها، وهو تمام الحول.

ومن التقريب الزمانى إلى التقريب المكانى. وخير مثال له: مسألة استقبال القبلةفهل الواجب على كل مصل أن يتجه اتجاها مضبوطا إلى المسجد الحرام، وبالذات إلى الكعبة، بحيث يكون بين وجهته وبينها خط مستقيم؟ أم أن استقبالها مطلوب على وجه التقريب قدر الإمكان؟ لاشك أن من صلى بالمسجد الحرام يجب عليه أن يتجه إتجاها مباشرا إلى الكعبة. وكذلك من صلى فى موضع يراها منه، أو يرى موضعها بالضبط. أما من صلى بعيدا عن الكعبة وعن المسجد الحرام، وعن مكة نفسها ـ وهذا حال أكثر المسلمين ـ فهل عليه أن يصيب بوجهته الكعبة تماما، أم المطلوب منه أن يصيب جهتها فقط؟ بعض العلماء ذهبوا إلى القول الأول. ولكن الجمهور الأعظم منهم يقولون بالثانى، وقد لخص العلامة محمد الطاهر بن عاشور المسألة تلخيصا جامعا جاء فيه «فمن العلماء من قال: يتوخى المصلى جهة مصادفة عين الكعبة، بحيث لو فرض خط بينه وبين الكعبة لوجد وجهه قبالة جدارها. وهذا شاق يعسر تحققه، إلا بطريق أرصاد علم الهيئة، ويعبر عن هذا باستقبال العين وباستقبال السمت، وهذا قول ابن القصار، واختاره أحد أشياخ أبى الطيب عبد المنعم الكندى. ونقله المالكية عن الشافعى. ومن العلماء من قال: يتوخى المصلى أن يستقبل جهة أقرب ما بينه وبين الكعبة، بحيث لو مشى باستقامة لوصل حول الكعبة، ويعبر عن هذا باستقبال الجهة، أى جهة الكعبة. وهذا قول أكثر المالكية. واختاره الأبهرى والباجى. وهو قول أبى حنيفة وأحمد بن حنبل. وهومن التيسير ورفع الحرج[2].

ومن أمثلة التقريب المكانى أيضا: مسألة المواقيت المكانية للإحرام بالحج والعمرة، فمعلوم أن النبى ﷺ لم يَحُدّ إلا أربعة مواقيت هى:

١ـ ذو الحليفة، لأهل المدينة.

٢ـ الجحفة لأهل الشام.

٣ـ قرن المنازل، لأهل نجد.

---

(١) معيار الونشريسى ١/ ٣٨٥.

(٢) التحرير والتنوير ٢/ ١٣.

٤ـ يلملم، لأهل اليمن.

وقال علية الصلاة والسلام: «هن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن ممن أراد الحج أو العمرة. ومن كان دون ذلك، فمن حيث أنشأ، حتى أهل مكة من مكة[1]».

أما جعل (ذات عرق) ميقاتا لأهل العراق، فالذى يصح هو أن ذلك من اجتهاد عمر رضى الله عنه. فبقى بغير ميقات منصوص:

١ـ المارون بَراً بغير المواقيت الأربعة ـ أو الخمسة ـ المذكورة. فالطرق والممرات كثيرة.

٢ـ القادمون من البحر (غربا).

٣ـ وانضاف حديثا: القادمون من الجو.

فمن أين يحرم هؤلاء ؟ وما هى مواقيتهم بالضبط؟.

الجمهور من الفقهاء يقولون بالإحرام عند المحاذاة لأحد المواقيت الأربعة المنصوصة. وهذه المحاذاة لا يمكن ضبطها إلا بالتقريب. والتقريب هنا على وجهين:

ـ **الوجه الأول**: اختيار أقرب الميقاتين إلى الطريق المسلوك، والمار إلى مكة لابد أن يمر بين ميقاتين. وعليه أن يعتمد أقربهما إلى طريقه. وعند تقارب المسافتين لا يمكن تحديد أيهما أقرب إلا على وجه التقريب، وإلا دخل الناس فى حرج ومشقة.

الوجه الثانى: عندما يقع اختيار الميقات المعتمد، يبقى تحديد نقطة الإحرام. وهذا أيضا لا يمكن أن يقع إلا على التقريب. وحينئذ، لا على الحاج إن تقدم قليلا أو تأخر، فالتقريب أصل فى الشرع كما قال الشاطبى.

نعم، تستطيع الدولة اليوم، بما أصبح متوافرا من آلات، مع الاستعانة بالمهندسين والفقهاء، أن تضبط كثيرا من المواقيت الجديدة. المحاذية للمواقيت الأصلية. وهذا أمر مستحسن، غير أنه لا يرفع الحاجة إلى أصل التقريب سواء فى هذه المسألة، أو فى غيرها.

******

وبعد عرض صور ونماذج من التقريب الفقهى، أنتقل إلى التغليب. والتغليب عند الفقهاء كثير جدا. ويمكن حصر أهم صوره فى أنواع ثلاثة هى: التغليب فى المقادير

---

(١) رواه البخارى ومسلم وغيرهما.

والأحوال، والعمل بالظنون الغالبة، والتغليب فى وضع القواعد الفقهية.

١ـ التغليب فى المقادير والأحوال:

الطبيعة العملية للفقه تحتم أن تكون أحكامه ـ أكثر ما يمكن ـ مضبوطة حاسمة واضحة، يسهل فهمها على المتفقه وعلى المكلف، ويسهل تعميمها على الأحوال الكثيرة للناس. ومن هنا عد «الضبط» و «الانضباط» مقصدا من مقاصد الشرع فى أحكامه[(١)]. والتغليب الذى نحن بصدده، هو وسيلة فعالة لضبط الأحكام، وضبط شؤون الخلق بهذه الأحكام. فحيثما اختلطت الأمور وحيثما التبست الأحوال، وحيثما تمازجت الأشكال، وتداخلت الأنواع، وحيثما تضاربت النسب والمقادير، حيثما حصل هذا وتعذر الفرز والتمييز، وإعطاءُ كل ذى حكم حكمه، كان الحكم للغالب. وهكذا أصبح من قواعد الفقه: «العبرة للغالب الشائع لا للنادر[(٢)]»، وشاع قولهم «النادر لا حكم له» يقول الشيخ أحمد الزرقا: «العبرة للغالب الشائع لا للنادر، فلو بنى حكم على أمر غالب، فإنه يبنى عاما، ولا يؤثر على عمومه واطراده تخلف ذلك الأمر فى بعض الأفراد أو فى بعض الأوقات[(٣)]».

وحتى مسائل النية، التى تتطلب الإخلاص التام ـ وخصوصا فى العبادات ـ فإن بعض العلماء قد أوجدوا فيها مجالا للتغليب. فالشاطبى رحمه الله، بعد أن صاغ أصلا من أعظم أصول الشريعة بقوله: «المقصد الشرعى من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبد لله اضطرارا[(٤)]». فرّع عنه: «أن كل عمل كان المتبع فيه الهوى بإطلاق، من غير التفات إلى الأمر أو النهى أو التخيير، فهو باطل بإطلاق[(٥)] ...» مما يوجب أن يكون العمل بدافع من أمر الله ونهيه، حتى يصح ويقبل.

لكن ما حكم العمل إذا اختلط فيه باعث الشرع، وباعث الهوى؟ يقول: الشاطبى: «وأما إن امتزج فيه الأمران، فكان معمولا بهما، فالحكم للغالب والسابق[(٦)]»وعلى هذا التغليب خرج مسألة أخرى شبيهة، وهى مسألة التشريك فى

---

(١) انظر الموافقات ٢/٣٠٨ ـ ٣٠٩.
(٥) السابق ١٧٣.
(٦) نفسه ١٧٤.
(٢) القاعدة ٤١ من قواعد مجلة الأحكام العدلية.
(٣) شرح القواعد الفقهية ١٨١.
(٤) الموافقات ٢/١٦٥٨.

العبادات، حيث يقصد المكلف أداء العبادة لله، ويقصد مع ذلك جلب منفعة من منافعه، من غير أن يكون في ذلك مرآة للناس كمن يصوم لله وتوفيراً للمال، ومن يحج وهو يريد مع الحج منافع أخرى، وكمن يتوضأ وهو قاصد التبرد بوضوئه، وكمن يعتكف بمسجد حتى لا يقيم في الفندق... [(١)] فمثل هذه المقاصد لا تفسد قصد التعبد والتقرب إلا ما كان منها سابقا وغالبا، قال: «ولذلك إذا غلب قصد الدنيا على قصد العبادة، كان الحكم للغالب، فلم يعتد بالعبادة. فإن غلب قصدُ العبادة فالحكم له، ويقع الترجيح في المسائل بحسب ما يظهر للمجتهد»[(٢)].

وفي هذا المجال أيضا يقول الدكتور وهبة الزحيلي: «ومن سعى يريد الجمعة وحوائجه وكان معظم مقصوده الجمعة، نال ثواب السعي إليها» وحكى عن الحنفية «أن من شرَّك في عبادة، فالعبرة للأغلب»[(٣)].

وحكَّموا التغليب في مجال الصلاة أيضًا في حالة الشرود، هل تبطل الصلاة أولا؟ فقد حكى ابن حزم الاتفاق «على أن الفكرة في أمور الدنيا لا تفسد الصلاة» لكن ابن تيمية تعقبه بقوله «إذا كانت هي الأغلب ففيها نزاع معروف، والبطلان اختيار أبي عبد الله بن حامد وأبي حامد الغزالي»[(٤)].

وفي مجال الزكاة نجد الذهب والفضة تجب الزكاة في عينهما، فإذا اتخذ للاستعمال الشخصي فإن الزكاة تسقط فيهما تغليبا لجانب القُنية والزينة على جانب الادخار والاتجار، فإذا جرى جراء هذه الحلي، غلب الاعتبار التجاري مرة أخرى، فوجبت فيها الزكاة. يقول ابن عقيل الحنبلي: «الذهب والفضة عينان تجب الزكاة بجنسهما وعينهما، ثم إن الصياغة والإعداد للباس والزينة **غلبت** على إسقاط الزكاة في عينه، ثم جاء الإعداد للكراء **فغلب** على الاستعمال وأنشأ إيجاب الزكاة، فصار أقوى مما قوى على إسقاط الزكاة.»[(٥)]

وفي مجال الزكاة أيضا، أوجب الشرع بمنطوق نصه الزكاة في الأنعام السائمة. وهي التي تتغذى من المراعي. ولكن ـ وبغض النظر عن الخلاف في زكاة

(١) انظر هذه الأمثلة وأمثلة أخرى في (الموافقات) ٢/ ٢١٨ ـ ٢١٩.
(٢) الموافقات ٢/ ٢٢١.
(٣) الفقه الإسلامي وأدلته ٢/ ٢٦٣.
(٤) نقد مراتب الإجماع، ملحق بمراتب الإجماع لابن حزم ص:٢٠٨.
(٥) بدائع الفوائد لابن القيم ٣/ ١٤٣.

المعلوفة ـ فإن أكثر السوائم قد تكون معلوفة فى بعض أيام من السنة، تقل أو تكثر، فهل تعد ـ فى هذه الحالة ـ سائمة أو معلوفة، أو لا سائمة ولا معلوفة؟ الجواب عند الفقهاء ينبنى على التغليب، يقول الدكتور القرضاوى «والشرط، أن يكون سومها ورعيها فى أكثر العام لا فى جميع أيامه، لأن للأكثر حكم الكل، ولا تخلو سائمة أن تعلف فى بعض أيام السنة، لعدم الكلأ أو لقتله، أو لأى ظرف طارئ **فأدير الحكم على الأغلب**»[1].

وعندما يعسر على الإنسان معرفة الحلال الخالص فى بعض الحالات، لاختلاط الحلال بالحرام فى الأسواق، يرخص له العلماء، فى اقتناء ما وجد إذا كان حلاله غالبا على حرامه، ومن ذلك ما قال الإمام الغزالى: «فإن وقع طعام حرام فى سوق، فهل يشترى من ذلك السوق؟ فأقول: إن تحققتَ أن الحرام هو الأكثر، فلا تشتر إلا بعد التفتيش، وإن علمت أن الحرام كثير وليس بالأكثر فلك الشراء...»[2].

وفى موضع آخر تكلم عمن يجوز الأكل من طعامه من الناس، ومن لا يجوز، فقسم الناس ـ تبعا لمكاسبهم وما يحل منها وما يحرم ـ إلى ستة أقسام، الثالث منهم هو من «تعرفه بالظلم والربا، حتى علمت أن كل ماله أو أكثره حرام، كالسلاطين الظلمة وغيرهم، فمالهم حرام» والقسم الرابع عكس هذا وهو «أن تعرف أن أكثر أمواله حلال، ولكن لا يخلو من حرام، كرجل له تجارة وميراث، وهو مع هذا فى عمل السلطان، فلك الأخذ بالأغلب»[3].

ويؤيد هذا ما نقله ابن القيم عن بعض العلماء: «إذا كان أكثر مال الرجل حراما، فلا يعجبنى أن يؤكل ماله» قال «وهذا على سبيل التحريم»[4] فالتحليل يتبع الغالب، والتحريم يتبع الغالب. وعلى هذا المنوال أجابت لجنة الفتوى التابعة لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية، على سؤال من إحدى الجمعيات الخيرية يقول «هل يجوز مخاطبة بنوك تتعامل بالربا، لطلب التبرعات منها؟ فكان الجواب: «نظرا إلى أن أموال البنوك حسب النظام العام، والطرق المعروفة من أنشطتها، الأغلب فيها الربا والمعاملات المحرمة، فقد اختارت اللجنة أنه لا يجوز

(١) فقه الزكاة ١/ ١٧٠.
(٢) كتاب الأربعين فى أصول الدين ص: ٥٦.
(٣) السابق ٥٤.
(٤) إعلام الموقعين ١/ ٤٠.

طلب التبرعات منها. ولكن إن كان البنك له معاملات أخرى بحيث لا يكون الغالب على تعامله الربا، فحينئذ يجوز طلب التبرعات منه»[1].

وحكى الماردى أن الفقيه الشافعى أبا سعيد الأصطرخى (ت٣٢٨) لما ولى حسبة بغداد أيام المقتدر أزال سوق الدادى[2]. لأن أغلب استعماله كان فى النبيذ، أما استعماله فى الدواء فكان نادرا، فنظر إلى الغالب دون النادر[3].

ومن القواعد الفقهية المبنية على التغليب قاعدة: (العادة محكمة)[4] ووجه انبنائها على التغليب هو ما وضحته قاعدة أخرى هى (إنما تعتبر العادة إذا طردت أو غلبت). قال الشيخ أحمد الزرقا فى أن العادة مرعية على الإطلاق، أثبتوا هذه المادة هنا لتفيد تقييدها ٣٥ شرحه: «لما كان ظاهر القاعدة بما إذا اطردت أو غلبت. أما إذا ساوت أو ندرت فلا تراعى»[5].

وتندرج فى هذه الدائرة قاعدة أخرى كثيرة التداول، وكثيرة الفروع ويعبر عنها بصيغ كثيرة ومضمونها واحد كقولهم: (للأكثر حكم الكل) و (قيام الأكثر مقام الكل)و (معظم الشىء يقوم مقام كله) وعبر عنها المقرى بقوله (الأقل يتبع الأكثر[6]) ونص على أن هذا هو مشهور مذهب مالك. وبمثل عبارته عبر تلميذ الشاطبى حيث قال «فإن للقليل مع الكثير حكم التبعية ثبت ذلك فى كثير من مسائل الشريعة[7]...» وله قاعدة أخرى لا تخرج أيضا عن هذه الدائرة، وهى «الغالب الأكثري معتبر فى الشريعة اعتبار العام القطعى»[8].

٢ ـ العمل بالظنون الغالبة:

وهذا كثير جدا فى المجال الفقهى، وقد سبقت الإشارة إلى شىء من هذا. ويتخذ تحكيم الظنون الغالبة فى الفقه أشكالاً عديدة، يحكمها أساس واحد، وهو أن الظن الغالب والاحتمال الغالب معتبر معمول عليه، فى تقرير الأحكام

---

(١) مختارات من فتاوى الزكاة ص: ٩٦ ـ ٩٨.
(٢) الدادى: شراب يصنع من حب الهندباء.
(٣) الأحكام السلطانية ٢٥١ ـ ٢٥٢.
(٤) وهى القاعدة ٣٥ من قواعد مجلة الأحكام العدلية.
(٥) شرح القواعد الفقهية.
(٦) القاعدة ٢٧٢.
(٧) القاعدة ٢٧٢.
(٨) الموافقات ٢/٥٣.

وتغييرها، وفى تصحيح التصرفات وإبطالها. ومن الفقهاء ـ وخصوصا المالكية ـ من يعتبر الغالب كالمحقق ـ ويعطيه حكمه، قال المقرى: «المشهور من مذهب مالك أن الغالب مساو للمحقق[1] . . . .» يعنى من الناحية العملية.

وقد تتبعت مسائل العمل بالظنون الغالبة منذ سنوات، وعملت جاهدا على ضبط فروعها بأصولها، لأصل إلى طمأنينة نفسى، وإقناع غيرى بوجود (نظرية التقريب والتغليب)، وأخيرا، وقع تحت يدى كلام جليل لإمام جليل، يزكى بعض ما انتهى إليه جهدى واستقر عنده بحثى. والإمام هو عز الدين بن عبد السلام. وكلامه المقصود هو ما كتبه فى أواخر كتابه الذى نشر أخيرا (شجرة المعارف والأحوال، وصالح الأقوال والأعمال) ويندرج كلامه هذا بصفة خاصة فى العمل بالظنون فى المجال الفقهى، أى فى الفقرة التى نحن فيها. وقد سرد ـ رحمه الله ـ مئات من الفروع الفقهية، التى لا يمكن تقريرها ولا الإتيان بها إلا بغلبة الظن، لأن اليقين فيها غير ممكن عمليا، ولو حاولنا طلب اليقين فيها لعطلناها وفوتنا مصالحها.

ومن بين الأمثلة الكثيرة التى سردها، أنقل:

«طهارة الحدث، لو اعتبر فيها باليقين لم تصح، ولتعطل ما يبنى عليها. . .

ـ التيمم والاستجمار، لو اعتبر فيهما اليقين لم يصحا، لجواز نجاسة التراب والأحجار نجاسة من حيوان برى أو إنسى أو طائر. . .

ـ شرائط الصلاة، لو شرط فيها اليقين لم تحصل. .

ـ النكاح وتوابعه: لو شرط فى الأنكحة اليقين لم يصح، ولفاتت مقاصد النكاح من الأنساب والعفة وكل ما يتعلق بالأنساب والمصاهرة من المصالح، إذ لا يقطع بأتقاق دين الزوج والزوجة، ولا بأهلية الولى، ولا بعدالة الشهود، ولا خلو الزوجة من الموانع. . .

ـ ولا يشترط قطع الحاكم بمدارك حكمه وقضائه. . .[2] يريد أن وسائل الإثبات قلما يتوفر فيها اليقين، سواء فى ذلك الإقرار أو الشهادات، أو اليمين، أو غيرها.

(١) هى القاعدة ١٣ من قواعده. وانظر القاعدة الأولى من قواعد الونشريسى.

(٢) انظر (شجرة المعارف) ٤١١ إلى ٤٢٣.

وللإمام ابن القيم وقفة مطولة مع جانب آخر من جوانب العمل بالظنون القوية، ولو لم تصل إلى درجة الجزم والاستيقان، وهو بناء كثير من الأحكام والتصرفات على (ظاهر الحال) أو (شاهد الحال) كما يسميه، وقد أورد لذلك أزيد من عشرين مثالاً أخذ بها الفقهاء، والقضاة فى أحكامهم، أنقل فيما يلى بعضها، قال:

«وقد أجمع الناس على جواز وطء المرأة التى تزف إلى الزوج، وإن لم يكن رآها ولا وصفت له، من غير اشتراط شاهدى عدل يشهدان أنها هى امرأته التى وقع العقد عليها، اكتفاء بالظن الغالب، بل القطع، المستفاد من شاهد الحال...

واكتفت الأمة فى الاعتماد على المعاملات والهدايا، والتبرعات، بكونها بيد الباذل، لأن دلالتها على ملكه تورث ظنا ظاهرا..

وكذلك الاعتماد على أمارات الطهارة، والنجاسة، والقبلة، والاعتماد على قول الكيال والوزان...[1]».

وهكذا نجد أن غلبة الظن ـ بأى دليل حصلت ـ قد أصبحت ضابطا وفيصلا فى كثير جدا من الأمور، ما يجوز منها وما لا يجوز، وما يصح وما لا يصح، وما يجب وما لا يجب. وغلبة الظن يعتمد عليها القاضى والمفتى، ويرجع إليها المكلف نفسه.

ومن المسائل التى رجع فيها جمهور الفقهاء إلى غالب الظن المستفاد من شاهد الحال، حكمهم على القتل هل هو قتل عمد أو قتل غير عمد. فنية القاتل أمر باطنى خفى. وإذا لم يعترف بالعمد، فلا سبيل تقريبا إلى معرفته. وغالبا ما يدعى القتلة أنهم لم يقصدوا القتل ولم ينووه أبدا. فهل نعتبر القتل فى جميع هذه الحالات قتلا شبه عمد أو قتلا خطأ، وننفى عنه تلقائيا صفة القتل العمد، ما دامت (نية القتل) لم تثبت، وهى ركن من أركان جريمة القتل العمد، إن فعلنا هذا أفلت معظم القتلة المتعمدين من القصاص ولهذا لم يرتض جمهور الفقهاء هذا الاحتياط المبالغ فيه لفائدة المعتدين ولجأوا إلى وضع ضوابط تمكن من الحكم على القتل بأنه عمد، ولو أنكر القاتل ذلك. وأهم هذه الضوابط: النظر إلى الوسيلة المستعملة فى القتل. وأترك توضيح المسألة للفقيه المتخصص، والقاضى المتمكن،

---

(١) انظر (إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان) ٢/ ٦٢ وما بعدها.

الشهيد عبد القادر عودة رحمه الله، حيث يقول: «فالأصل أن نية القتل شرط أساسى فى القتل العمد. ولما كانت هذه النية أمرا باطنيا متصلا بالجانى، كامنا فى نفسه، ومن الصعب الوقوف عليها، فقد رأى الفقهاء، أن يستدلوا على نية الجانى بمقياس ثابت يتصل بالجانى، ويدل غالبا على نيته ونفسيته. ذلك المقياس هو الآلة أو الوسيلة التى يستعملها فى القتل. إذ الجانى فى الغالب يختار الآلة المناسبة لتنفيذ قصده من الفعل. فإن قصد القتل اختار الآلة الملائمة للفعل، والتى تستعمل غالبا، كالسيف والبندقية، والعصا الغليظة. وإن قصد الضرب دون القتل، اختار الآلة الملائمة لقصده، كالضرب بالقلم أو العصا الخفيفة أو السوط. فاستعمال الآلة القاتلة غالبا، هو المظهر الخارجى لنية الجانى، «وهو الدليل المادى الذى لا يكذب فى الغالب. . . .[1]».

وكثير من الأحكام تنبنى على غلبة الظن عند المكلف نفسه، فيجوز فى حقه كذا إذا غلب على ظنه كذا، ويمتنع فى حقه كذا، إذا غلب على ظنه كذا، ومن أمثلة ذلك ـ يقول الشاطبى ـ «الغازى إذا حمل وحده على جيش الكفار، فالفقهاء يفرقون بين أن يغلب على ظنه السلامة أو الهلكة أو يقطع بإحداهما. فالذى اعتقد السلامة جائز له ما فعل، والذى اعتقد الهلكة من غير نفع، يمنع من ذلك، ويستدلون على ذلك بقوله تعالى «**ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة**»، وكذلك داخل المفازة بزاد أو بغير زاد، إذا غلب علي ظنه السلامة فيها جاز له الإقدام، وإن غلب على ظنه الهلكة لم يجز، وكذلك إذا غلب على ظنه الوصول إلى الماء فى الوقت أمر بالتأخير لا يتيمم، وكذلك راكب البحر. . ، وإذا غلب على ظن المريض زيادة المرض أو تأخر البرء أو إصابة المشقة بالصوم أفطر. . . إلى غير ذلك من المسائل المبينة على غلبات الظنون[2]».

وذكر الماوردى أن المحتسب ليس له أن يتجسس على الناس، ويهتك أستارهم بغية الكشف عن منكراتهم وتغييرها. لكن: «إذا غلب على الظن استسرار قوم بها، لأمارات دلت، وأثار ظهرت، فذلك ضربان: أحدهما أن يكون ذلك فى انتهاك حرمة يفوت استدراكها، مثل أن يخبره من يثق بصدقه أن رجلا خلا بامرأة

(١) التشريع الجنائى الإسلامى مقارنا بالتشريع الوضعى ٢/ ٧٩ ـ ٨٠.
(٢) الموافقات ١/ ٢٠٨.

ليزنى بها، أو برجل ليقتله، فيجوز له فى مثل هذه الحالة أن يتجسس. . . [1]». وقال ابن عبد السلام: «فصل فى الإنكار بناء على الظن. . . »[2].

ثم استدل على ذلك بقوله تعالى فى قصة موسى مع الخضر:

﴿قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا...[3]﴾.

﴿أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَّقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُّكْرًا...[4]﴾.

ومعنى هذا أن موسى عليه الصلاة والسلام، قام بالإنكار على الخضر، بناء على ظنه أنه ارتكب منكرا، وهو ما تدل عليه ظواهر الأمور. وموسى رسول، ففعله يدل على مشروعية الإنكار بناء على ظاهر الحال، ولو أن الأمر قد يكون بخلاف ظاهره كما هو الشأن فى هذين المثالين فى القصة. قال ابن عبد السلام: «وكذلك معظم الإنكار الشرعى، مبنى على الظن»[6].

٣ ـ التغليب فى مجال القواعد الفقهية:

التغليب فى مجال القواعد الفقهية، يتجلى فى عدة جوانب، أقتصر منها على جانبين اثنين هما: الظنية فى الإثبات، والأغلبية فى التطبيق.

أما ظنيتها من حيث الثبوت، فأعنى بها أن كثيرا من القواعد الفقهية قد تكون مبينة عند القائلين بها على استدلال ظنى، سواء كان ذلك استنباطا من نص شرعى، أو كان استقراء لأحكام جزئية. وهذا لا يعنى إنكار وجود قواعد فقهية قطعية، فهذه أيضا موجودة وكثيرة، سواء منها المنصوصة، أو المستنبطة من النصوص، أو المستقراة من أحكام جزئية متفرقة. غير أن حديثى إنما هو فيما كان ظنيا، منها، قصد إثبات جريان الظنية فى وضع القواعد الفقهية والاستدلال عليها وأقتصر من ذلك على القواعد الاستقرائية.

---

(١) الأحكام السلطانية: ٢٥٢.

(٢) شجرة المعارف والأحوال: ٢٥٨.

(٣) سورة الكهف: ٧٠.

(٤) سورة الكهف: ٧٣.

(٥) شجرة المعارف: ٣٧٢.

الشهيد عبد القادر عودة رحمه الله، حيث يقول: «فالأصل أن نية القتل شرط أساسى فى القتل العمد. ولما كانت هذه النية أمرا باطنيا متصلا بالجانى، كامنا فى نفسه، ومن الصعب الوقوف عليها، فقد رأى الفقهاء، أن يستدلوا على نية الجانى بمقياس ثابت يتصل بالجانى، ويدل غالبا على نيته ونفسيته. ذلك المقياس هو الآلة أو الوسيلة التى يستعملها فى القتل. إذ الجانى فى الغالب يختار الآلة المناسبة لتنفيذ قصده من الفعل. فإن قصد القتل اختار الآلة الملائمة للفعل، والتى تستعمل غالبا، كالسيف والبندقية، والعصا الغليظة. وإن قصد الضرب دون القتل، اختار الآلة الملائمة لقصده، كالضرب بالقلم أو العصا الخفيفة أو السوط. فاستعمال الآلة القاتلة غالبا، هو المظهر الخارجى لنية الجانى، «وهو الدليل المادى الذى لا يكذب فى الغالب. . . [1]».

وكثير من الأحكام تنبنى على غلبة الظن عند المكلف نفسه، فيجوز فى حقه كذا إذا غلب على ظنه كذا، ويمتنع فى حقه كذا، إذا غلب على ظنه كذا، ومن أمثلة ذلك ـ يقول الشاطبى ـ «الغازى إذا حمل وحده على جيش الكفار، فالفقهاء يفرقون بين أن يغلب على ظنه السلامة أو الهلكة أو يقطع بإحداهما. فالذى اعتقد السلامة جائز له ما فعل، والذى اعتقد الهلكة من غير نفع، يمنع من ذلك، ويستدلون على ذلك بقوله تعالى **«ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة»**، وكذلك داخل المفازة بزاد أو بغير زاد، إذا غلب علي ظنه السلامة فيها جاز له الإقدام، وإن غلب على ظنه الهلكة لم يجز، وكذلك إذا غلب على ظنه الوصول إلى الماء فى الوقت أمر بالتأخير لا يتيمم، وكذلك راكب البحر. . ، وإذا غلب على ظن المريض زيادة المرض أو تأخر البرء أو إصابة المشقة بالصوم أفطر. . . إلى غير ذلك من المسائل المبينة على غلبات الظنون[2]».

وذكر الماوردى أن المحتسب ليس له أن يتجسس على الناس، ويهتك أستارهم بغية الكشف عن منكراتهم وتغييرها. لكن: «إذا غلب على الظن استسرار قوم بها، لأمارات دلت، وأثار ظهرت، فذلك ضربان: أحدهما أن يكون ذلك فى انتهاك حرمة يفوت استدراكها، مثل أن يخبره من يثق بصدقه أن رجلا خلا بامرأة

---

(١) التشريع الجنائى الإسلامى مقارنا بالتشريع الوضعى ٢/ ٧٩ ـ ٨٠.
(٢) الموافقات ١/ ٢٠٨.

ليزنى بها، أو برجل ليقتله، فيجوز له فى مثل هذه الحالة أن يتجسس . . . [1]». وقال ابن عبد السلام: «فصل فى الإنكار بناء على الظن . . .»[2].

ثم استدل على ذلك بقوله تعالى فى قصة موسى مع الخضر:

﴿قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا...[3]﴾.

﴿أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَّقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُّكْرًا...[4]﴾.

ومعنى هذا أن موسى عليه الصلاة والسلام، قام بالإنكار على الخضر، بناء على ظنه أنه ارتكب منكرا، وهو ما تدل عليه ظواهر الأمور. وموسى رسول، ففعله يدل على مشروعية الإنكار بناء على ظاهر الحال، ولو أن الأمر قد يكون بخلاف ظاهره كما هو الشأن فى هذين المثالين فى القصة. قال ابن عبد السلام: «وكذلك معظم الإنكار الشرعى، مبنى على الظن»[6].

٣ ـ التغليب فى مجال القواعد الفقهية:

التغليب فى مجال القواعد الفقهية، يتجلى فى عدة جوانب، أقتصر منها على جانبين اثنين هما: الظنية فى الإثبات، والأغلبية فى التطبيق.

أما ظنيتها من حيث الثبوت، فأعنى بها أن كثيرا من القواعد الفقهية قد تكون مبينة عند القائلين بها على استدلال ظنى، سواء كان ذلك استنباطا من نص شرعى، أو كان استقراء لأحكام جزئية. وهذا لا يعنى إنكار وجود قواعد فقهية قطعية، فهذه أيضا موجودة وكثيرة، سواء منها المنصوصة، أو المستنبطة من النصوص، أو المستقراة من أحكام جزئية متفرقة. غير أن حديثى إنما هو فيما كان ظنيا، منها، قصد إثبات جريان الظنية فى وضع القواعد الفقهية والاستدلال عليها وأقتصر من ذلك على القواعد الاستقرائية.

---

(١) الأحكام السلطانية: ٢٥٢.

(٢) شجرة المعارف والأحوال: ٢٥٨.

(٣) سورة الكهف: ٧٠.

(٤) سورة الكهف: ٧٣.

(٥) شجرة المعارف: ٣٧٢.

الاستقراء الظنى وإثبات القواعد به

الاستقراء ـ كما هو معلوم ومسلم ـ قد يكون قطعيا فى دلالته، وقد يكون ظنيا، وقد يكون قريبا من القطع، بحيث لا يحول بيننا وبين القطع به سوي افتراض عقلى محض، لا نستطيع دفعه عن عقولنا. ولتوضيح ذلك، أقدم كلمة، وجيزة عن طبيعة الدليل الاستقرائى.

يعرف العلامة محمد باقر الصدر الاستقراء بقوله: «هو كل استدلال يسير من الخاص إلى العام. وبهذا يشمل الدليل الاستقرائى: الاستنتاج العلمى القائم على أساس الملاحظة والاستنتاج العلمى القائم على أساس التجربة، بالمفهوم الحديث للملاحظة والتجربة. . .[1]».

فالاستقراء يتتبع الجزئيات من نوع واحد، ويلاحظ ما إن كان بين أحكامها الجزئية تماثل واشتراك. فإن وجد هذا التماثل والاشتراك فى بعض أحكامها، فى بعض أوصافها، فى بعض خواصها، كان ذلك مشيراً إلى أن هذا التماثل والاشتراك الملحوظ فى جزئيات كثيرة، هو قانون عام فى هذا النوع من الجزئيات.

يقول الأستاذ عبد الرحمن الميدانى: «فدراسة بعض الجزئيات، قد يدل الفكر على قانونها العام الشامل لها ولأشباهها[2]».

وعادة ما يفرق المتحدثون عن الاستقراء بين نوعين منه، هما: الاستقراء التام، والاستقراء الناقص. ويقصدون بالاستقراء التام، تصفح جميع الجزئيات التى يشملها الحكم الكلى المراد تقريره. أو على الأقل إثبات الحكم فى جميع الجزئيات باستثناء حالة واحدة، هى التى يراد الاستدلال فيها بالاستقراء، فتكون بالضرورة ملحقة بحكم نظائرها. ويتفقون على أن هذا النوع من الاستقراء قطعى. ولكن هذه الاستقراء التام قلما يتأتى، وخاصة كلما كانت الجزئيات المستقراة كثيرة ومنشرة وغير محصورة.

أما الاستقراء الأكثر إمكانا والأكثر رواجا فى كافة العلوم، فهو الاستقراء الناقص. وهو الذى يجرى فيه استقراء قدر محدود من الأشباه والنظائر الجزئية. فيعطى من خلالها حكما مشتركا يصلح للتعميم على سائر أشباهها ونظائرها وهذا

---

(١) الأسس المنطقية للاستقراء، ص ١٣.

(٢) ضوابط المعرفة: ١٩٤.

هو الحكم الكلى أو القاعدة العامة الاستقرائية.

وبطبيعة الحال، فإن الاحتمال يبقى وارداً فى أن تكون بعض الحالات التى لم يشملها الاستقراء على خلاف ما تم استقراؤه. ولكن يبقى مجرد احتمال نظرى، ما دامت الحالات الكثيرة المستقراة قد جاءت كلها على نمط واحد، وحكم واحد. فالاطراد فى الحالات المستقراة، يعطى رجحانا قويا بأن ما كان مثلها فحكمه حكمها، يقول الميدانى: «ولئن ظل احتمال مخالفة ما لم يدرس لما درس، احتمالا قائما، إلا أن غلبة الظن ترجح انتظام كل الجزئيات تحت قانون واحد...»[(١)].

وهل يكفى ـ فى الاستقراء الناقص ـ القيام باستقراء **كثير** من الجزئيات، أم يشترط استقراء الأكثر منها؟ هذه القضية غير محسومة عند العلماء، خاصة وأن الاستقراء يستعمل فى علوم مختلفة، وقضايا متنوعة ومتفاوتة جدا. ففى بعض القضايا يكون استقراء الأكثر ممكنا، وفى بعضها يكون متعذرا أو مستحيلا، فمثلا: لجأ الفقهاء إلى الاستقراء فى تحديد مدة الحيض فوجدوا ـ من خلال حالات كثيرة ـ أن أقصى مدة الحيض خمسة عشر يوما، وإن أقلها يوم وليلة، وأن متوسطها ستة أيام. وبالاستقراء **الكثير** أيضا وجدوا أن أدنى سن للحيض هو تسع سنين...![(٢)]

ولكن استقراء **الأكثر** فى مثل هذه القضية أمر مستحيل على القدرة البشرية، فلم يبق إلا الاقتصار على استقراء حالات كثيرة وكفى. بينما استقراء الأحكام الشرعية فى الكتاب والسنة واجتهادات الفقهاء قد يتأتى فيه استقراء الأكثر، واذا اقتصرنا على الكتاب والسنة فإن الأمر ممكنا وزيادة.

وبسبب هذا الإختلاف والتفاوت بين طبيعة القضايا التى يجرى فيها الاستقراء، فإن المتحدثين عن الاستقراء، ينصون تارة على استقراء الأكثر، وتارة على استقراء الكثير بنصوص على استقراء «البعض» دون تقييده لا بكثرة ولا أكثرية.

فالإمام الغزالى نفسه ـ وهو من أكثر من اعتنوا بالاستقراء، وتعرض له فى كثير من كتبه ـ نجده تارة يعبر بالأكثر وتارة بالكثير.

ففى تعريفه للاستقراء الناقص يقول: «أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلى، حتى إذا وجدت حكما فى تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكلى

---

(١) ضوابط المعرفة: ١٩٤.

(٢) انظر: نشر البنود على مراقى السعود ٢/٢٥٨.

به»[1] وقال فى نفس الكتاب أيضا: «وإثبات الواحد على وفق الجزئيات الكثيرة أغلب من كونه مستثنى على الندور»[2] ولكننا نجده تارة أخرى ينص على الأكثر. كما قال فى (المستصفى) «فثبت بهذا أن الاستقراء إن كان تاما رجع إلى النظم الأول وصلح للقطعيات. وإن لم يكن تاما، لم يصلح إلا للفقهيات لأنه مهما وجد الأكثر على نمط، غلب على الظن أن الآخر كذلك»[3].

وبالأكثر، عبر الجرجانى، حيث عرف الاستقراء بأنه «هو الحكم على كلى لوجوده فى أكثر جزئياته»[4].

وسواء كان تعبير بعض العلماء بالأكثر مقصودا، ومعتبرا عندهم شرطا فى صحة الاستقراء الناقص، أو أنهم عبروا بذلك فقط لكون استقراء الأكثر هو الأفضل. فإن الثابت أن استقراء حالات كثيرة ـ وليست أكثرية ـ إذا أعطانا اطرادا فى حكمها، فإنه يعطينا أيضا رجحانا فى كون نظائرها لها نفس الحكم. ويبقى أن الارتقاء من الكثير إلى الأكثر، يعطى مزيدا من القوة فى الرجحان، قد تصل بنا إلى القطع أو ما يقرب منه بمعنى أنه ينقلنا من مطلق التغليب إلى درجة التقريب. وهذا لا يحصل فقط بالانتقال من الكثير إلى الأكثر، بل يحصل بالانتقال من درجة إلى أعلى، من درجات الكثير، أو من درجات الأكثر.

فإذا كان الرجحان والظن يحصل بقدر معين من الحالات المستقراة، فإن هذا الظن يزداد بكل حالة جديدة تأتى دلالتها موافقة للحالات الأخرى. كما قال ابن النجار وهو يتحدث عن ظنية الاستقراء الناقص: فهو ظنى، ويختلف فيه الظن باختلاف الجزئيات فكلما كان الاستقراء فى أكثر، كان أقوى ظنا»[5].

ويبين محمد باقر الصدر كيفية إفضاء الاستقراء إلى تقرير القواعد العامة، بمثال فقهى واضح: «وهو أنا حين نريد أن نعرف اشتمال الاقتصاد الإسلامى على القاعدة القائلة: (إن العمل فى الثروات الطبيعية أساس للملكية، قد نستعرض حالات عديدة من العمل ثبت أن العمل فيها أساس للملكية، فنستنتج من استقراء تلك الحالات صحة القاعدة العامة. إذ نرى مثلا أن العمل فى إحياء الأرض ينتج

---

(١) معيار العلم: ١٦٠.

(٢) نفسه: ١١٧.

(٣) المستصفى ١/ ٥٢.

(٤) التعريفات ١٨.

(٥) شرح الكوكب المنير ٤/ ٤١٩.

ملكيتها، والعمل فى إحياء المعدن ينتج ملكيته، والعمل فى حيازة الماء ينتج ملكيته، والعمل فى اصطياد الطائر ينتج ملكيته.. فنستدل باستقراء هذه الحالات على قاعدة عامة فى الاقتصاد الإسلامى، وهى أن العمل فى الثروات الطبيعية أساس للملكية»[١].

وبما أن الاستقراء الناقص، قد لا يعطى فى بعض الأحيان سوى نتائج ظنية راجحة فإن القواعد الفقهية المستندة إلى الاستقراءات الناقصة، لابد أن يكون منها ما هو ظنى، خصوصا وأن الفقهاء دأبوا على أنه متى حصل عندهم الظن الراجح، أمضوا عليه أحكامهم، ولم يعنتوا أنفسهم فى تطلب اليقين والعصمة.

ومن القواعد الفقهية التى يبدو لى أنها لا تتجاوز الظن والرجحان، قاعدة: إذا اجتمع الحلال والحرام، غلب الحرام[٢].

وقد اعتمد القائلون بهذه القاعدة، على استقراء مجموعة من الأحكام الفقهية جرى فيها تغليب جانب التحريم على جانب التحليل، واعتبرت بمقتضاها الأشياء التى اجتمع فيها الحلال والحرام، محرمات، وذلك مثل:

ـ إذا اجتمع الحلال والحرام فى عقد واحد، فالبيع حرام، كما إذا جمع بين بيع وربا، أو بين بقر وخنزير، أو بين مملوك ومغصوب..

ـ إذا اشترك فى الذبيحة مسلم مع مشرك أو مع ملحد لا دينى..

ـ إذا مات الصيد نتيجة طلقة الصياد وارتطامه عقب ذلك بشجرة أو جدار..

ولعل أهم تعليل لهذه الفروع ونحوها، مما اختلط فيه التحليل والتحريم، فغلب فيه جانب التحريم، هو ما ذكره السيوطى بقوله «قال الأئمة: وإنما كان التحريم أحب لأن فيه ترك مباح لاجتناب محرم، وذلك أولى من عكسه»[٣].

فهذه القاعدة إنما اعتمدت على فروع محدودة وقع فيها تغليب الحرام على الحلال، وفى بعضها خلاف. واعتمدت أيضا على الأخذ بالاحتياط. وهو أصل ترجيحى لا غير. وقد يكون الاحتياط أحيانا هو التحليل. فكل هذه الاعتبارات تجعل القاعدة ظنية لا غير.

---

(١) المعالم الجديدة للأصول: ١٦٤.

(٢) انظر الأشباه والنظائر للسيوطى: ١٠٥.

(٣) الأشباه والنظائر: ١٠٦.

ومما يؤكد هذا أن بعض العلماء يعارضون أصلا مبدأ ترجيح التحريم على التحليل. من هؤلاء أبو الوليد الباجى، حيث يرى أن التحريم والتحليل سواء، لا يترجح أحدهما على الآخر لمجرد كونه تحريما وتحليلا، قال: «الدليل على ما نقول: أن الحظر والإباحة حكمان شرعيان، وتحليل الحرام كتحريم الحلال»[1]، ومثل بما يراه الحنفية من أن كلب الصيد إذا أكل من الطريدة التى أمسكها، فهى حرام، لأنها اجتمع فيها موجب التحليل، وهو قوله تعالى ﴿**فكلوا مما أمسكن عليكم**﴾[2]، وموجب التحريم وهو قوله سبحانه ﴿**وما أكل السبع**﴾[3]، فغلبوا جانب التحريم على جانب التحليل.. قال الباجى: «هذا غلط، لأن الحظر والإباحة حكمان شرعيان، وليس أحدهما بأولى من الآخر، ولا فرق بين من أحل ما حرم الله أو حرم ما أحل الله، فبطل ما قالوا»[4].

القواعد الفقهية قواعد أغلبية:

وكون القواعد الفقهية قواعد أغلبية، معناه أنها إنما تنطبق على غالب ما يشمله لفظها وعموم صيغها فالقواعد عادة ما تصاغ صياغة تفيد العموم والاستغراق، وذلك طلبا للضبط والحسم فى الأحكام، وأيضا طلبا للإيجاز الذى يناسب القواعد والكليات وقد يكون علوم صيغتها ناشئا من اعتقاد اطرادها وعمومها.

والحقيقة أننا لا نكاد نجد قاعدة واحدة مطردة اطرادا كما يقتضيه عموم صيغتها. فما من قاعدة إلا ونجد تطبيقات عديدة خارجة عنها ومستثناه من مقتضاها، حتى قالوا: من القواعد، عدم إطراد القواعد[5].

ولهذا نبه عدد من العلماء فى تعريفهم للقاعدة الفقهية على صفتها الأغلبية، فقد عرفها الحموى بقوله: «حكم أغلبى ينطبق على معظم جزئياته، لتعرف أحكامها منه»[6].

---

(١) إحكام الفصول ٧٦٧.

(٢) سورة المائدة: ٥.

(٣) سورة المائدة: ٤.

(٤) إحكام الفصول: ٧٦٧.

(٥) انظر أطروحة الأستاذ محمد الروكي (نظرية التقعيد الفقهى وأثرها فى اختلاف الفقهاء) ١/ ٣٢ خزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

(٦) غمز عيون البصائر، شرح الأشباه والنظائر: ١/ ٥١.

وقد حاولت أن أجد قاعدة فقهية لم ترد عليها استثناءات، فما وجدت غير العكس، بما فى ذلك القواعد القطعية، والقواعد الأساسية مثل القواعد الخمس المشهورة[1] وفيما يلى بيان ذلك من خلال بعض الأمثلة.

قاعدة: الأمور بمقاصدها:

هذه القاعدة الكبرى يوضحها قول الإمام الشاطبى: «الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة فى التصرفات، من العبادات والعادات، والأدلة على هذا المعنى لا تنحصر. ويكفيك منها أن المقاصد تفرق بين ما هو عادة وبين ما هو عبادة، وفى العبادات بين ما هو واجب وغير واجب، وفى العادات بين الواجب والمندوب، والمباح والمكروه والمحرم، والصحيح والفاسد وغير ذلك من الأحكام... وأيضا: فالعمل إذا تعلق به القصد تعلقت به الأحكام التكليفية، وإذا عرى عن القصد لم يتعلق به شىء منها، كفعل النائم والغافل والمجنون»[2].

وعلى هذه القاعدة بَنَى القسم الثانى كله من قِسْمَى المقاصد الشرعية[3].

وقد دأب بعض المؤلفين فى القواعد الفقهية على الافتتاح بها، على غرار افتتاح بعض المحدثين وغيرهم كتبهم بحديث «إنما الأعمال بالنيات»[4] وهو أساس هذه القاعدة.

وعلى جلالة هذه القاعدة وسعة تأثيرها، فإنها تبقى مع ذلك قاعدة أغلبية، ترد عليها بعض الاستثناءات.

ومما يخرج من هذه القاعدة ما جاء فى قوله ﷺ: «ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد: النكاح، والطلاق، والرجعة[5]».

فالحديث صريح فى أن من تكلم بما يفيد إبرام النكاح، أو إيقاع الطلاق، أو مراجعة الزوجة المطلقة، فكلامه لازم له، ومأخوذ مأخذ الجد، ولو كان هو هازلا، أو ادعى أنه هازل. وفى هذا اعتبار وإعمال للفظ دون القصد.

---

(١) هى: الأمور بمقاصدها ـ اليقين لا يزول بالشك ـ الضرر يزال ـ المشقة تجلب التيسير ـ العادة محكمة.
(٢) الموافقات ٢/ ٣٢٣ ـ ٣٢٤.
(٣) القسمان عنده هما: مقاصد الشارع، ومقاصد المكلف.
(٤) رواه أصحاب الكتب الستة وغيرهم، عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه.
(٥) رواه أبو داود والترمذى والدار قطنى، وصححه الحاكم، وله شواهد تؤيده.

ومن الاستثناءات التى أوردها الشيخ أحمد الزرقا على هذه القاعدة: بيع الهازل فإنه ليس متوقفا على قصد صاحبه، بل المعول عليه كلامه[1] وهذا قياس على ما جاء فى الحديث، .

ونظرا لتردد كثير من العقود والمعاملات بين اعتبار صيغها وألفاظها، أو اعتبار مقاصد أهلها، صاغ السيوطى القاعدة فى ذلك، بصيغة التساؤل، فقال: «هل العبرة بصيغ العقود، أو بمعانيها؟»[2].

قاعدة: اليقين لا يزول بالشك:

هذه القاعدة أيضا من أمهات القواعد، تشهد لها نصوص النقل وحجج العقل..[3].

وعن أهميتها واتساعها يقول السيوطى: «اعلم أن هذه القاعدة تدخل فى جميع أبواب الفقه، والمسائل المخرجة عليها تبلغ ثلاثة أرباع الفقه وأكثر»[4].

وهى تعنى أن كل شىء ثابت ثبوتا صحيحا لا يمكن رفعه أو إسقاط اعتباره لمجرد أن شكًّا ما قد طرأ عليه وحام حوله.

فإذا ثبتت الطهارات الحكمية أو الحسية، لم ترتفع بالشك. وإذا ثبتت الحقوق لم تبطلها الشكوك والادعاءات. والواجبات إذا ثبتت فى الذمة لم تسقطها التوهمات.

غير أن الفقهاء، قد أوردوا على هذه القاعدة استثناءات، منها ما نقله السيوطى عن ابن القاص أنه قال: «لا يزال حكم اليقين بالشك إلا فى إحدى عشرة مسألة[5]...» ثم ساقها.. ومنها: من أصابته نجاسة فى ثوبه أو بدنه، وجهل موضعها، يجب غسله كله. ومنها: من تيمم ثم رأى شيئًا لا يدرى أسراب هو أم ماء؟ بطل تيممه، وإن ظهر أنه مجرد سراب..

وقد نوزع بن القاص فى استثناءاته الأحد عشر. وقال النووى: «والصواب فى

---

(١) شرح القواعد الفقهية: ١٠.

(٢) انظر فى ذلك: الأشباه للسيوطى ص: ٥٠ ـ ٥١ والمدخل الفقهى للزرقا: ٢/٩٦٧.

(٣) انظر فى ذلك: الأشباه للسيوطى ص: ٥٠ ـ ٥١ والمدخل الفقهى للزرقا: ٢/٩٦٧.

(٤) الأشباه: ٥١..

(٥) نفسه: ٧٢.

أكثر هذه المسائل مع ابن القاص»[1].

ولبعض العلماء استثناءات أخرى مثل:

- إذا شك الناس فى انقضاء وقت الجمعة، فإنهم لا يصلون وإن كان الأصل بقاء الوقت ويصلون الظهر أربعا[2].

- إذا توضأ وشك هل مسح رأسه أم لا، فوضوءه صحيح، ولو أن الأصل عدم المسح.

- إذا شك بعد أن سلم من صلاته، هل صلى ثلاثا أو أربعا، فلا إعادة عليه.

وقد نقل السيوطى استثناءات أخرى لابن السبكى والزركشى فى قواعدهما[3]..

وقد اخترت أن أبين كون القواعد الفقهية إنما هى قواعد أغلبية، من خلال هاتين القاعدتين المعتبرتين من أمهات القواعد الفقهية، بل هما أوسع القواعد الفقهية فروعا وتطبيقات، ليظهر أن صفة الأغلبية فيما دونهما ثابتة من باب أولى، بل إننا نجد بعض القواعد التى قد لا ندرى إن كان ما يدخل فيها أغلب، أو ما يخرج عنها أغلب. فمثلا قاعدة: من استعجل الشىء قبل أوانه عوقب بحرمانه، وهى من القواعد التى اعتمدتها مجلة الأحكام العدلية ضمن قواعدها المنتقاة[4] هذه القاعدة أورد السيوطى من تطبيقاتها أربعة أمثلة. وأورد مما يخرج عنها أربعة عشر مثالا. ولم يكتف بهذا، بل قال بعد ذلك: «إذا تأملت ما أوردناه، علمت أن الصور الخارجة عن القاعدة أكثر من الداخلة فيها. بل فى الحقيقة: لم يدخل فيها غير حرمان القاتل الإرث»[5] ثم عمد إلى نقض الأمثلة الثلاثة الأخرى التى فرعها عن القاعدة.

وتلافيا لهذه الاستثناءات الكثيرة التى أنهكت القاعدة، وكادت تجهز عليها، عمد بعض العلماء، إلى تعديل صيغتها، حتى تستقيم أكثر، وحتى تتسع تطبيقاتها، وتقل استثناءاتها. فقد حكى السيوطى قال: «وكنت أسمع شيخنا

---

(١) كل هذه الأقوال والأمثلة نقلها السيوطى فى الأشباه ٧٢ - ٧٣.
(٢) كل هذه الأقوال والأمثلة نقلها السيوطى فى الأشباه ٧٢ - ٧٣.
(٣) الأشباه ٧٤.
(٤) هى القاعدة ٩٨ من قواعدها.
(٥) نفسه ١٥٣.

قاضى القضاة علم الدين البلقينى يذكر عن والده أنه زاد فى القاعدة لفظا لا يحتاج معه إلا الاستثناء، فقال: من استعجل شيئًا قبل أوانه، ولم تكن المصلحة فى ثبوته، عوقب بحرمانه»[1].

وتعرض الدكتور محمد الروكى لهذه القاعدة، فذكرها بصيغتها المعروفة: (من استعجل الشىء قبل أوانه عوقب بحرمانه)، ثم قال: «ويمكن أن نصوغها هكذا: من سعى إلى إبطال قصد الشارع عوقب بنقيض سعيه[2]».

وعلى الرغم من كون هذه الصياغة أصح وأسلم من كثرة المعارضات والاستثناءات، فإنها فى الحقيقة تختلف اختلافا جوهريا عن القاعدة المتحدث عنها، بحيث أصبحنا أمام قاعدتين، واحدة مدارها على استعجال الحقوق ومحاولة نيلها قبل أوانها الشرعى والأخرى مدارها على القصد المضاد لقصد الشارع سواء كامن فيه استعجال أو لم يكن. وهذا المعنى قريب جدا من القاعدة التى أوردها المقرى بقوله: «من أصول المالكية: المعاملة بنقيض القصد الفاسد، كحرمان القاتل من الميراث، وتوريث المبتوتة فى المرض المخوف..»[3].

والمعنيان معا يرجعان إلى قاعدة أعم، وهى قاعدة سد ذرائع الفساد والمقاصد المضادة لمقاصد الشرع.

وإذا كنت قد عملت على إظهار كون القواعد الفقهية قواعد أغلبية، لم تنج أى منها من الاستدراك والاستثناء، فإن صفتها هذه لا تنقص من أهميتها وقوتها، وفعاليتها التعليمية والتطبيقية. يقول الشيخ مصطفى الزرقا: «وكون هذه القواعد أغلبية لا يغض من قيمتها العلمية وعظيم موقعها فى الفقه، وقوة أثرها فى التفقيه، فإن فى هذه القواعد تصويرا بارعا، وتنويرا رائعا للمبادئ والمقررات الفقهية العامة، وكشفا لآفاتها ومسالكها النظرية، وضبطا لفروع الأحكام العملية تبين فى كل زمرة من هذه الفروع وحدة المناط، وجهة الارتباط برابطة تجمعها، وإن اختلفت موضوعاتها وأبوابها»[4].

---

(١) الأشباء: ١٥٣.

(٢) نظرية التقعيد الفقهى: ١/ ١٨٠.

(٣) القاعدة: ٢٩٦.

(٤) المدخل الفقهى العام: ٢/ ٩٤٩.

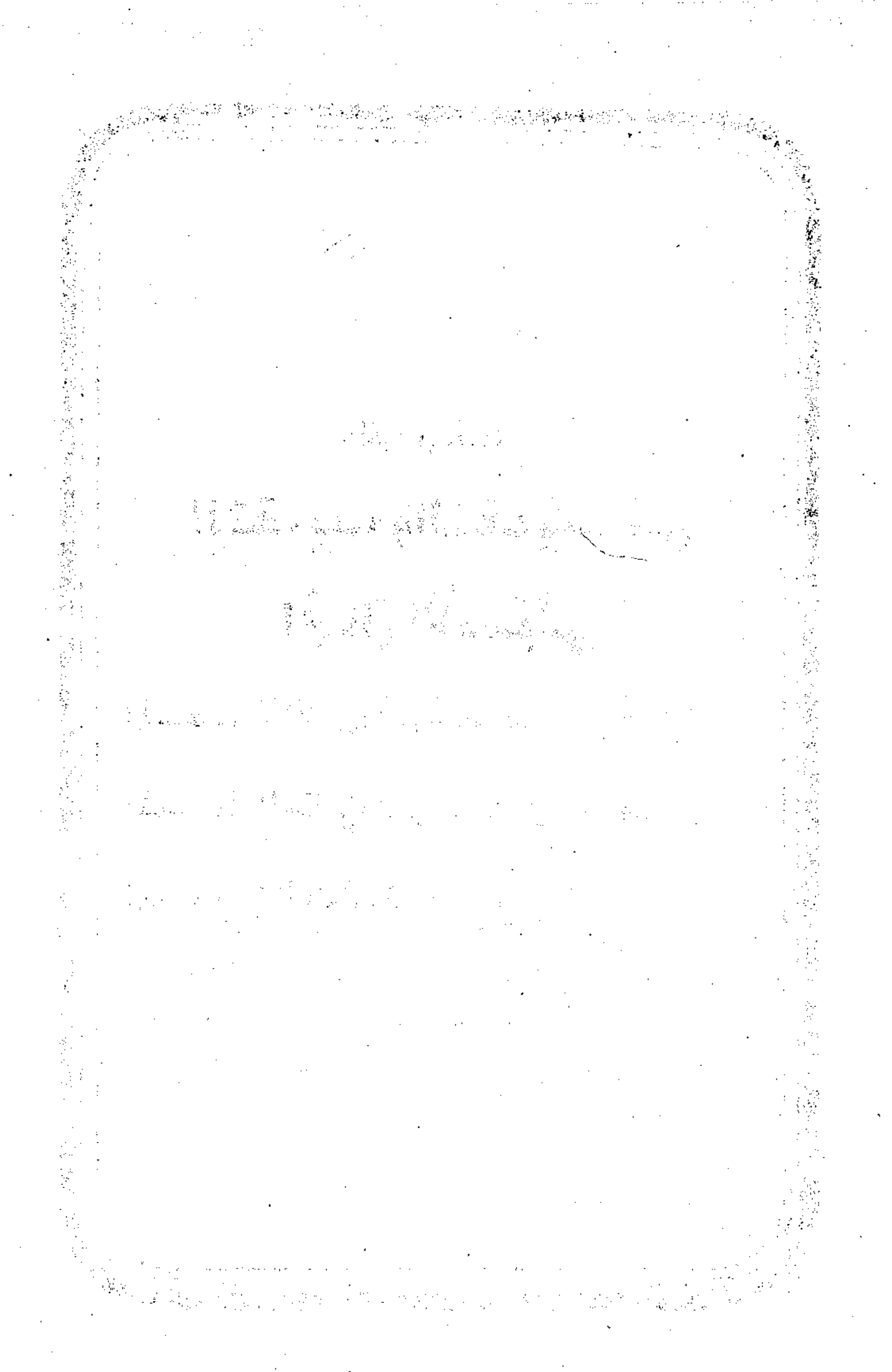
الفصل الثالث

التقريب والتغليب في المجال الأصولي

المبحث الأول: التقريب والتغليب في الدلالات

المبحث الثاني: التقريب والتغليب في القياس

المبحث الثالث: في التراجيح



لقد اتضح من خلال ما سبق أنه حيثما انتفى اليقين التام، تدخل التقريب والتغليب. وكذلك الشأن فى قضايا علم أصول الفقه ومباحثه، فإذا تجاوزنا الأصول من حيث هى أصول وأسس، وإذا تجاوزنا الكليات التشريعية، والقواعد الأصولية الكبرى، إذا تجاوزنا هذه الأمهات القواطع، ودخلنا فى المباحث الأصولية، التفصيلية والتطبيقية، وجدنا مجالا واسعا للتقريب والتغليب... ووجدنا إقرارا واضحا بذلك لدى الجمهور الأعظم من الأصوليين. وقد اخترت ثلاثة جوانب من علم أصول الفقه، لأبرز من خلالها عمل الأصوليين بالتقريب والتغليب، وذلك عبر ثلاثة مباحث، هى:

١ ـ التقريب والتغليب فى الدلالات.

٢ ـ التقريب والتغليب فى القياس.

٣ ـ فى الترجيحات.

المبحث الأول

التقريب والتغليب فى الدلالات

الذى لا يختلف فيه اثنان هو أن النصوص الشرعية، ليست على درجة واحدة فى دلالتها ووضوح معانيها. ومن هنا دأب عامة الأصوليين على ترتيب الألفاظ والنصوص الشرعية فى مراتب عديدة حسب درجة وضوحها أو غموضها، وحسب تطرق الاحتمال ومقداره، أو عدم تطرقه. قال الشريف التلمسانى: «اعلم أن اللفظ إما أن يحتمل معنيين، أو لا يحتمل إلا معنى واحدا فإن لم يحتمل بالوضع إلا معنى واحدًا فهو النص. وإن احتمل معنيين، فإما أن يكون راجحا فى أحد المعنيين أو لا يكون راجحا. فإن لم يكن راجحا فى أحد المعنيين فهو المجمل، وهو غير متضح الدلالة. وإن كان راجحا فى أحد المعنيين. فإما أن يكون رجحانه من جهة اللفظ، أو من جهة دليل منفصل. فإن كان من جهة اللفظ فهو الظاهر، وإن كان من جهة دليل منفصل فهو المؤول»[(١)].

وإذا استثنينا المجمل - باعتبار أنه «غير متضح الدلالة» ولا يمكن العمل به إلا بعد رفع إجماله - فإن الأنواع الثلاثة الأخرى التى اعتبرها متضحة الدلالة، تترتب في ثلاث مراتب، أعلاها النص، ثم الظاهر، ثم المؤول. فأقواها دلالة الأول، ثم الذى يليه، ثم الذى يليه. والذى يعنينى الآن، هو أن قطعية الدلالة لا توجد إلا فى الأول، أما دلالة الثانى والثالث فهى ظنية، أى تقريب وتغليب. قال الباجى: «فأما غير المحتمل، فهو النص وحده»[(٢)]. وقد ساد القول عند الأصوليين بقطعية دلالة «النص» لأنه لا يحتمل إلا معنى واحدا، مثل لفظ الثلاثة فى قوله تعالى ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾[(٣)].

أما الظاهر والمؤول، فكل منهما دلالته على المعنى راجحة فقط، وإن كان الظاهر - على العموم - أرجح من المؤول. ولكن رجحان كل منهما لا يلغى تمامًا

---

(١) مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، ص٣٨.

(٢) الإشارات، ص٧.

(٣) سورة البقرة: ٢٢٨.

الاحتمال المخالف. وهكذا فإن درجات الرجحان فى كل من الظاهر والمؤول، تتردد بين أدنى درجات الرجحان، وبين أعلاها، وهى التى ليس بينها وبين القطع إلا قليل. وتلك هى درجة التقريب. ومن هنا وجد أن القول بأن الظاهر يفيد نوعا من القطع، كما سيأتي قريبا. مثال ذلك دلالة آية الوضوء على وجوب غسل الرجلين بقوله تعالى ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾[1] بالنصب عطفا على الوجوه والأيدى. فهذا المعنى ظاهر ظهورا يوشك أن يكون قطعيا، خصوصا مع النظر إلى السنة. ولكن قراءة ﴿وَأَرْجُلِكُمْ﴾ بالجر - وإن كانت محمولة على الجوار اللفظى فقط - تبقى احتمال إرادة المسح عطفا علي الرؤوس، واردا مهما كان هذا الاحتمال بعيدا وضئيلا. وقد أخذ به الإمام أبو جعفر الطبرى وغيره.

ومن أمثلة المؤول القوى الرجحان: تأويل القيام إلى الصلاة بإرادة القيام إلى الصلاة فى قوله تعالى ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُواْ ...[2]﴾ الآية. ذلك أن الوضوء يكون قبل القيام إلى الصلاة لا بعده، فمعنى ﴿إِذَا قُمْتُمْ﴾: إذا أردتم القيام.

ومن الاحتمالات المتقاربة التى لا يترجح أحدها علي الآخر رجحانا قويا، ما فى قوله تعالى ﴿ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [3] فالأمر بالكتابة هنا يحتمل الندب، كما قال الجمهور ويحتمل الوجوب. كما قال الطبرى وابن حزم استدل الجمهور بقرينة، هى قوله تعالى بعد ذلك ﴿فإن أمن بعضكم بعضافليؤد الذى ائتمن أمانته﴾، فاعتبروا هذا دالا على جواز ترك الكتابة. وتمسك غيرهم بأصل الأمر، وهو إفادة الوجوب، وباعتبار القرينة غير صريحة وغير كافية لصرف الأمر عن الوجوب إلى الندب. وهكذا سواء رجحنا الندب أو رجحنا الوجوب، فإن الرجحان لا يكون قويا، كما فى المثالين السابقين.

وإذا كان الاحتمال يتطرق إلى ما يعتبر من قبيل متضح الدلالة، فيمنع من إفادته اليقين، فإن تطرقه إلى خفى الدلالة أكثر وأقوى. وقد قسم الحنفية خفى الدلالة إلى أربع مراتب بعضها أشد خفاء من بعض، وهى: الخفى، والمشكل، والمجمل، والمتشابه نظير أضدادها الأربعة، وهى: الظاهر، والنص، والمفسر،

---

(١) سورة المائدة: ٦.

(٢) سورة المائدة: ٦.

(٣) سورة البقرة: ٢٨١.

والمحكم[1].

وقد اختلف طويلا فى دلالة الأمر والنهى، وهما عمدة الشريعة. فالأمر مثلا: قيل: إنه مشترك بين جميع المعانى التى ورد استعماله فيها. وقيل: هو حقيقة الطلب مجاز فى غيره. وقيل: يفيد أقل الطلب، وهو الندب، ولا يفيد غيره إلا بدليل. وقيل: يفبد ما به كمال الطلب وهو الوجوب ولا يصرف إلى غيره إلا بدليل وهذا قول الجمهور وقيل غير هذه الأقوال. وذهب بعض كبار الأصوليين إلى القول بالتوقف. وهذا هو «المختار» عند الغزالى[2] وهو «الأصح» عند الآمدى[3]، وهو «أقرب المذاهب» عند الشاطبى[4]. وكل هذه الخلافات تخيم بانعكاساتها على كافة التطبيقات التفسيرية والفقهية، مما يوسع دائرة الأحكام الظنية. ومن هذه الزاوية أرى للقول بالتوقف فائدة أخرى، هى تقليص الخلاف حول مدلولات الأوامر، حيث إن البحث عن أدلة أخرى خارجية كثيرا ما يحسم دلالات الأوامر، ويخرجها من دائرة الخلاف. ولعل أكثر الأوامر ـ والنواهى القطعية، إنما استمدت قطعيتها من قرائن وأدلة خارجية، لا من نفس الأمر والنهى.

وفى مسائل العموم والخصوص أيضا نجد القول بالظنية والاحتمال واسعا. فحتى العام الذى لم يدخله التخصيص، والذى تمسك الحنفية بقطعية دلالته، نجد أكثر العلماء، وفى مقدمتهم الإمام الشافعى يقولون بتطرق الاحتمال إليه، وهو ما يخرجه شيئا عن دائرة اليقين. ومن هنا أجاز الشافعى تخصيصه بخبر الواحد وبالقياس.

وقال ابن النجار الحنبلى: «ودلالته على أصل المعنى قطعية. وهذا بلا نزاع. ودلالته على كل فرد بخصوصه، بلا قرينة تقتضى كل فرد ـ كالعمومات التى لا يدخله تخصيص. نحو قوله تعالى: ﴿**وهو بكل شىء عليم**﴾ ﴿**لله ما فى السموات وما فى الأرض**﴾ ﴿**وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها**﴾ ـ دلالة ظنية عند الأكثر من أصحابنا وغيرهم»[5].

وإنما قالوا بهذا بناء على ما استقروه ولاحظوه، فوجدوا أن عمومات القرآن

---

(١) انظر: أصول السرخسى ١/ ١٦٣.

(٢) المستصفى ١/ ٤٢٣.

(٣) الإحكام ٢/ ٢١٠.

(٤) الموافقات ٣/ ٢١٠.

(٥) شرح الكوكب المنير ٣/ ١١٤.

لم يبق منها على عمومه إلا القليل جدا. وهذا القليل لا يتعلق بالتشريع، كالأمثلة التى ذكرها ابن النجار وهى عمومات لا يجوز أن يدخلها تخصيص. ومن ثم أصبح بقاء العمومات على عمومها وخصوصا ما تعلق منها بالتشريع - أمرا محتملا، أو فيه شبهه كما قال الشافعى.

وإذا كان هذا حال العام الذى لم يدخله التخصيص، فالعام المخصوص أكثر عرضة للظن وتطرق الاحتمال. ولهذا فقد ذهب كافة الأصوليين - بما فيهم الحنفية - إلى القول بظنية العام المخصوص. بل منهم من ذهب إلى أنه لا يبقى حجة فيما وراء المخصوص، فيجب التوقف فيه. قال السرخسى بعد أن حكى قول الكرخى بالتوقف: «والصحيح عندى أن المذهب عند علمائنا رحمهم الله فى العام إذا لحقه خصوص: يبقى حجة فيما وراء المخصوص، سواء كان المخصوص مجهولا أو معلوما، إلا أن فيه شبهة، حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا، بمنزلة ما قال الشافعى رحمه الله فى موجب العام قبل الخصوص»(١).

وبقدر ما تكثر تخصيصات أحد العمومات، بقدر ما تنزل درجة الرجحان فى دلالته. وهكذا حتى يتكافأ عمومه مع احتمال التخصيص، ثم يصير عمومه مرجوحا ضعيفا. قال ابن تيمية. . . «فالعام الذى كثرت تخصيصاته المنتشرة أيضا، لا يجوز التمسك به إلا بعد البحث عن تلك المسألة: هل هى من المستخرج أو من المستبقى؟» وهذا عنده مثل: «الظاهر الذى لا يغلب على الظن انتفاء معارضة، فلا يغلب على الظن مقتضاه، فإذا غلب على الظن انتفاء معارضه، غلب على الظن مقتضاه»(٢).

وهكذا كلما انتفى اليقين كان اتباع الغالب والأخذ به هو المخرج، وعلى هذا لا يتعطل أى نص شرعى ولا أى حكم شرعى بدعوى الظنية والاحتمال وعدم اليقين. وكما يقول القرافى، فإن «الاحتمال المرجوح لا يقدح فى دلالة اللفظ، وإلا لسقطت دلالة العمومات كلها لتطرق احتمال التخصيص إليها. بل تسقط دلالة جميع الأدلة السمعية لتطرق احتمال المجاز والاشتراك إلى جميع الألفاظ، لكن ذلك باطل، فتعين حينئذ أن الاحتمال الذى يوجب الإجمال، إنما هو

---

(١) أصول السرخسى ١/ ١٤٤.

(٢) القواعد النورانية الفقهية: ٢١١.

الاحتمال المساوى أو المقارب. أما المرجوح فلا»[1].

وقد جمع البيضاوى فى (المنهاج) الأسباب التى يتطرق منها الاحتمال فى فهم مراد المتكلم، وبين وجوه إخلالها بقطعية الدلالة. فحصرها فى عشرة أسباب هى: الاشتراك، والنقل، والمجاز، والإضمار، والتخصيص، وانتفاء النسخ، والتقديم والتأخير، وتغيير الإعراب. والتصريف، والمعارض العقلى. قال الأسنوى فى الشرح: «ولا شك أن هذه الاحتمالات إنما تخل باليقين لا بالظن»[2].

وأمام هذا الواقع الذى لا يمكن إنكاره، وهو أن كثيرا من النصوص يتعذر تحديد معانيها وأحكامها إلا على سبيل التقريب والتغليب، فقد اعترف العلماء بهذا الواقع، وتعاملوا معه، لكن أيضا بقواعد وضوابط علمية، تجعل احتمالات الخطأ محدودة كما وكيفا. قال العلامة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وهو يعلق على موقف المبالغين فى التورع عن تفسير القرآن الكريم خشية الخطأ فيه، قال: «والحق أن الله ما كلفنا فى غير أصول الاعتقاد، بأكثر من حصول الظن المستند إلى الأدلة. والأدلة متنوعة على حسب أنواع المستند فيه. وأدلة فهم الكلام معروفة، وقد بيناها» وقال «فإن الله ما تعبدنا فى مثل هذا إلا ببذل الوسع، مع ظن الإصابة[3]».

ولهذا، فهو رحمه الله، كثيرا ما يعرض قوله فى تفسير الآية بصيغة تشعر القارئ بأنه إنما قاله ترجيحا وتغليبا، لا قطعا وحسما. كما فى تفسيره لقوله سبحانه ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَن تُرْفَعَ﴾[4] حيث قال: «ويجوز عندى على هذا الوجه أن يكون المراد بالبيوت: صوامع الرهبان وأديرتهم، وكانت معروفة فى بلاد العرب... ويرجِّح هذا قولُه ﴿أَن تُرْفَعَ﴾، فإن الصوامع كانت مرفوعة، والأديرة كانت تبنى على رؤوس الجبال...[5]»، وقال فى نفس الآية أيضا «والأظهر عندى أن قوله ﴿فِي بُيُوتٍ﴾ ظرف مستقر، هو حال من ﴿نُورِهِ﴾ فى قوله (مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ﴾ مشير إلى أن ﴿نور﴾ فى قوله ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ مراد منه القرآن...».

---

(١) الفروق ٢/ ٨٧.

(٢) نهاية السول فى شرح منهاج الأصول: ٢/ ١٨٠.

(٣) التحرير والتنوير: ١/ ٣٢.

(٤) سورة النور: ٣٥.

(٥) التحرير: ١٨/ ٢٤٥.

ومن أوجه التغليب في تفسير النصوص، والقرآن خاصة، تتبع الاستعمالات، واستقراء معانيها، ثم تحديد الاستعمال الغالب، بحيث إذا أطلق كان هو المراد أو كان مقدما على غيره، أو على الأقل يكون داخلا في المعنى. وقد أكثر من الاعتماد على هذا المسلك لونا من ألوان تفسير القرآن بالقرآن. وقد نبه عليه ومثل له في مقدمة التفسير فقال: «ومن أنواع البيان المذكورة في هذا الكتاب المبارك: الاستدلال على أحد المعاني الداخلة في معنى الآية، بكونه هو الغالب في القرآن. فغلبته فيه دليل على عدم خروجه من معنى الآية. ومثاله قوله تعالى ﴿لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي﴾[1]، فقد قال بعض العلماء: إن المراد بهذه الغلبة الغلبة بالحجة والبيان. والغالب في القرآن هو استعمال الغلبة في الغلبة بالسيف والسنان. وذلك دليل واضح على دخول تلك الغلبة في الآية. لأن خير ما يبين به القرآن القرآن، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ﴾[2] وقوله ﴿وَمَن يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ﴾[3] وقوله ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾[4] وقوله ﴿فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾[5] وقوله: ﴿الم ۝١ غُلِبَتِ الرُّومُ ۝٢ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۝٣ فِي بِضْعِ سِنِينَ﴾[6] إلى غير ذلك من الآيات»[7].

ومن الأمثلة التطبيقية التطبيقية للتفسير بناء على الغالب تفسير (في سبيل الله) هذه العبارة الكثيرة الورود في القرآن، وخاصة في موضوع (الإنفاق في سبيل الله)، كما أنها أطلقت على أحد مصارف الزكاة. فتحديد معناها تحديدا صحيحا من الأهمية بمكان، خصوصا مع الخلاف المثار قديما وحديثا في شأن مصرف (في سبيل الله) من مصارف الزكاة. ولقد كان أقوى ما اعتمد عليه القائلون بأن (سبيل الله) في القرآن هو الجهاد، استدلالهم بالاستعمال الغالب. قال ابن حجر «والقول

---

(1) سورة المجادلة ٢١.

(2) سورة آل عمران: ١٣.

(3) سورة النساء ٧٤.

(4) سورة الأنفال: ٦٦.

(5) سورة الأنفال: ٦٦.

(6) سورة الروم: ٢.

(7) مقدمة أضواء البيان: (١/ ١٨ ـ ١٩).

الراجح عندى: هو ما ذهب إليه الجمهور من أن المراد به الغزو والجهاد خاصة، لأن سبيل الله إذا أطلق فى عرف الشرع، فهو فى الغالب واقع عليه، حتى كأنه مقصور عليه. . .[1]» وبمثل هذا الاستدلال قال كثير من العلماء والمفسرين.

والاستعمال الغالب الذى يرجع إليه فى تفسير ألفاظ القرآن الكريم يمكن أن يكون فى نطاق الاستعمال القرآنى نفسه، كما فى المثال السابق، وقد يكون هو الاستعمال الغالب فى لسان العرب وكلامهم، قال شيخ المفسرين الإمام أبو جعفر الطبرى: «تأويل كتاب الله تبارك وتعالى غير جائز صرفه إلا إلى الأغلب من كلام العرب الذين نزل بلسانهم القرآن. . .»[2].

وكما يصح تحكيم الاستعمال الغالب فى تفسير كلام الله عز وجل، فكذلك يصح تفسير كلام الناس فى معاملاتهم وعقودهم وأيمانهم، بمقتضى الاستعمال الغالب عندهم، ومن هذ الباب ما قاله ابن رجب فى القاعدة الحادية والعشرين بعد المائة من قواعده وهى المتعلقة بتخصيص العموم بالعرف. قال: «وله صورتان: إحداهما أن يكون قد غلب استعمال الاسم العام فى بعض أفراده حتى صار حقيقة عرفية، فهذا يخص به العموم بغير خلاف. فلو حلف لا يأكل شواء، اختصت يمينه باللحم المشوى دون البيض وغيره مما يشوي. وكذلك لو حلف على لفظ الدابة والسقف والسراج والوتد، لا يتناول إلا ما يسمى فى العرف كذلك، دون الآدمى والسماء والشمس والجبل، فإن هذه التسمية فيها هجرت حتى عادت مجازا». وقد قرر أبو الحسن الكرخى هذه القاعدة بقوله «الخطاب يمضى على ما عم وغلب لا على ما شذ وندر»[3].

ومن أوجه التقريب فى تفسير النصوص وتحديد مدلولاتها، أن يتعذر حمل الكلام على ظاهره وحقيقته، فيحمل على أقرب المعانى إلى ذلك. مثال ذلك ما جاء فى بعض نصوص القرآن والسنة مما يؤخذ منه إمكان التكليف بما لا يطاق بينما تقرر نصا وعقلا وإجماعا أن لا تكليف بما لا يطاق. وحسبنا من هذا التذكيرُ بقوله تعالى: ﴿**لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا**﴾[4] وبقوله ﴿**لا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلاَّ**

---

(١) فتح البارى: ٣/٢٥٩.

(٢) جامع البيان: ٨/٣٣٧.

(٣) أصول الكرخى، ملحقة بكتاب تأسيس النظر للدبوسى، ص ٨١.

(٤) سورة البقرة: ٢٨٦.

﴿وُسْعَهَا﴾[1]. ومع هذا فقد جاء فى بعض النصوص الأخرى ما يستفاد من ظاهره وقوع التكليف بما لا يطاق. منها قوله تعالى **﴿ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾**، والدعاء لا يتعلق إلا بما هو واقع أو ممكن الوقوع، وهذا الدعاء قد اكتسب المشروعية لحكايته وإقراره فى القرآن الحكيم، وهو يتضمن إمكان التكليف بما لا طاقة به للمكلفين.

ومنها ما جاء فى قصة الإسراء من قول موسى عليه الصلاة والسلام لرسول الله ﷺ حين مر به وأخبره أن الله فرض على أمته خمسين صلاة، حيث قال له: «إن أمتك لا تستطيع خمسين صلاة كل يوم»[2]، ثم كرر عليه هذا القول فى شأن الأربعين صلاة، والثلاثين والعشرين والعشر والخمس، حيث قال فى آخر مرة «إن أمتك لا تستطيع خمس صلوات فى اليوم» والشاهد عندى هو قول موسى ـ وهو النبى المعصوم ـ «إن أمتك لا تستطيع . . .» بينما التكاليف بذلك قد وقع بالفعل. فهل كان تكليفا بما لا يطاق؟!.

ومنها ما جاء فى حديث الأحرف السبعة، حيث قال جبريل للنبى ﷺ: إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على حرف. فقال: أسأل الله معافاته ومغفرته، وإن أمتى لا تطيق ذلك. ثم كرر هذا القول فى الثانية والثالثة، حتى رخص له فى القراءة على سبعة أحرف[3]. فهذا تكليف قد صدر عن الله تعالى وبلغ إلى رسول الله ﷺ فوصفه بأنه لا يطاق؟!

فهذه النصوص يتعذر حملها على ظاهرها، وعلى حقيقة ألفاظها، لما أشرت إليه من التكليف بما لا يطاق غير واقع فى هذه الشريعة قطعا. وأيضا لأن ظاهر ما جاء فى الحديثين يرده الواقع ردا قاطعا؛ فالصلوات الخمس ـ على الأقل ـ التى وصفها موسى بأنها لا تستطاع، قد استطيعت بالفعل، وملايين المسلمين يؤدونها منذ قرون. وكذلك القراءة على حرف وحرفين وثلاثة. . لا شك أنها تطاق مع الجهد والتكلف والتعلم. وإذا أخذنا بما عليه الجمهور، فإن القراءة على حرف واحد هى التى حفظت واستمرت، أى أن الأمة قد أطاقت ذلك بالفعل. فلم يبق

(١) سورة الأنعام: ١٥٢ والأعراف. ٤٢.
(٣) هذا لفظ البخارى.
(٣) صحيح مسلم.

إلا حمل (ما لا يطاق) فى هذه النصوص على أقرب المعانى، وهو: الصعوبة والحرج إلى درجة تشبه ما لا يطاق وتقترب منه. فما لا يطاق فى هذه النصوص أريد به المشقة التى توشك أن تدخل فيما لا يطاق. ففى النصوص إذن، نوع من المبالغة المجازية، قصد إظهار الضعف والعجز، وطلب الرحمة والتخفيف. فهذا تقريب فى العبارة يجب أن نتلقاه بتقريب فى الفهم.

ومن هذا القبيل أيضا الأحاديث المصرحة بكفر تارك الصلاة. فقد تعذر على جمهور العلماء، حملها على ظاهرها لما عليه أهل السنة من أنه (لا يكفر أحد بمعصية) ولأن الكفر عندهم لابد أن يكون عن اعتقاد، لا عن مجرد فعل الجوارح. ولذلك لم يختلفوا فى تكفير من ترك الصلاة جحودا لها واعتقادا لعدم وجوبها، أو لعدم فائدتها. . فلما جاءت الأحاديث تكفر مطلق تارك الصلاة، كما فى حديث جابر قال، قال رسول الله ﷺ: بين الرجل وبين الكفر ترك الصلاة[1]، وحديث بريدة قال، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «العهد الذى بيننا وبينكم الصلاة فمن تركها فقد كفر[2]».

أقول: لما جاءت الأحاديث على هذا الشكل، ذهب العلماء فى تأويل الكفر فيها مذاهب: فقال بعضهم: أري به التارك جحودا وإنكارا. وقال بعضهم: الكفر هنا مراد به كفر النعمة. وقال بعضهم: المراد به أنه مستحق لعقوبة الكافر المرتد، وهى القتل. . . وقيلت أقوال أخرى، ولكنها أقوال لا تشفى الغليل، فحمل الكفر على من ترك الصلاة جحودا ليس بالأقوى، لكن كل أمر قطعى فى الدين فجحوده كفر، فأى خصوصية لتكفير جاحد الصلاة وحدها. وكذلك التأويل بجحود النعمة، فكل معصية هى كفر لنعمة الله. أما حمل المعنى على استحقاق عقوبة الكفر، فالأحاديث لم تتطرق للعقوبة ولم تحم حولها، فهذا التأويل فيه بعد وإغراب.

بقى التأويل الذى ذكره المجد ابن تيمية (منتقى الأخبار) وهو المعنى الثانى فى قوله: «وقد حملوا أحاديث التفكير على كفر النعمة، أو على معنى فقد قارب الكفر[3]» وهذا التأويل قوى، لأنه أولا ـ يتبنى معنى «قريبا» من المعنى الظاهرى

---

(١) رواه الجماعة إلا البخارى والنسائى.

(٢) رواه الخمسة.

(٣) نيل الأوطار ٢٩٦/١.

المعهود اللفظ. والتأويل كلما كان قريبا من حقيقة اللفظ وظاهره كان أقوم وأسلم، وثانيا: لأن هذا التأويل يبرز خصوصية معصية ترك الصلاة من بين سائر المعاصى، وهى أنها معصية خطيرة قريبة من الكفر. وثالثا: يمكن استنباط هذا المعنى من قوله ﷺ (بين الرجل وبين الكفر ترك الصلاة) على معنى أن الصلاة تحول بين صاحبها وبين الكفر، فإذا زالت الصلاة. أصبح تاركها «وجها لوجه» مع الكفر، وأصبح عرضة للوقوع فيه كالراعى يرعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه. وشبيه بهذا المعني ذكره النووى فقال: «ومعنى بينه وبين الشرك ترك الصلاة، أن الذى يمنع من كفره كونه لم يترك الصلاة فاذا تركها لم يبق بينه وبين الشرك حائل بل دخل فيه[1]. والفرق بين القولين هو أن قول النووى يمكن أن يفهم منه ترك الصلاة يلزم منه تلقائيا ومباشرة الدخول فى الكفر. أما القول الذى قدمت فمفاده أن ترك الصلاة يقترب بصاحبه من الكفر ويجعله عرضه له، لأنه حام حول حماه، وهو أعزل من حصانة الصلاة. ولذلك وصف بالكفر لشدة اقترابه منه واقعا وحكما. وأيضا ففى التعبير تحذير من المآل، الذى أصبح تارك الصلاة مهددا به وقريبا منه.

وعلى كل فإطلاق الوصف وإرارة ما يقاربه معروف فى العربية عموما وفى نصوص الشرع خصوصا كما قال العلامة الشريف التلمسانى: «وقد يطلق اسم الشىء على ما يقاربه، كقوله ﷺ: «لا يبيع أحدكم على بيع أخيه، ولا ينكح على نكاحه[2]»، وإنما المراد بالبيع السوم وبالنكاح الخطبة، لأن السوم وسيلة للبيع، والخطبة وسيلة للنكاح، فقد ورد فى رواية أخرى (لا يسوم أحدكم على سوم أخيه ولا يخطب على خطبته)[3].

وفى (الموطأ) «قال مالك:: وتفسير قول رسول الله ﷺ فيما نرى والله أعلم (لا يبيع بعضكم على بيع بعض) أنه إنما نهى أن يسوم الرجل على سوم أخيه، إذا

---

(١) شرح صحيح مسلم ٢/ ٧١.

(٢) هكذا أورد التلمسانى هذا الحديث بلفظ النكاح، البخارى، بينما هو عند البخاري ومسلم ومالك والشافعي (فى الرسالة) وغيرهم، بلفظ الخطبة فلست أدرى من أين أتى بلفظ (ينكح..) أو لعله اعتمد على حفظه فوهم.

(٣) مفتاح الوصول، ص ٥٥، والحديث كما أشرت مروي فى الصحيحين والموطأ، أبواب النكاح والبيوع.

ركن البائع إلى السائم، وجعل يشترط وزن الذهب.. ويتبرأ من العيوب... وما أشبه ذلك، مما عرف به أن البائع قد أراد مبايعة السائم، فهذا الذى نهى عنه والله أعلم[1]) وهذا يعنى أن البيع المنهى عن منافسته فى الحديث ليس هو البيع التام لأن هذا لا يبقى معه مجال للمنافسة، بل المراد به درجة من التفاهم بين المتبايعين «قريبة» من انعقاد البيع النافذ، فسميت بيعا على وجه التقريب.

---

(١) الموطأ: ٢/ ٦٨٤.

المبحث الثانى

التقريب والتغليب فى القياس

التقريب والتغليب، بمعنى العمل بالظنون الراجحة بأدلتها، مسألة واضحة مسلمة فى مجال القياس. فلا أجدنى بحاجة إلى إثباتها وإقامة الدليل عليها، خصوصا بعدما أثبت ووضحت ـ فيما سبق ـ أن التقريب والتغليب جاريان فى مجال إثبات السنن، وجاريان فى فهم النصوص الشرعية والاستنباط منها، سواء منها القرآنية أو الحديثية، فإذا كان القياس أدنى مرتبة وأقل دلالة من نصوص الكتاب والسنة، فإنه أحرى أن يجرى فى مسائله وأحكامه التقريب والتغليب.

وهذا لا يعنى أن القياس لا يكون إلا ظنيا، بل منه ما هو ظنى وما هو قطعى. ولكن أكثر الأقيسة ظن وتغليب.

والقياس كما هو معلوم يتوقف على تحديد علة الأصل المقيس وإثبات وجودها فى الفرع المقيس. فهما مقدمتان ينبنى القياس على ثبوتهما. وبحسب القطع أو الظن فى ثبوت هاتين المقدمتين أو إحداهما يكون القياس إما قطعيا أو ظنيا، فإن كانت المقدمتان قطعيتين معا، فالقياس قطعى، وإذا كانتا معا ظنيتين أو إحداهما ظنية فالقياس ظنى. ودرجة الظن تزيد وتنقص بحسب درجة الظن فى المقدمتين أو فى إحداهما.

وأكثر ما يتطرق إليه الاحتمال فى مجال الأقيسة هو إثبات المقدمة الأولى، وهى علة الأصل المقيس عليه. ولهذا سأركز فى بيان التقريب والتغليب فى مجال القياس، على التعليل ومسالكه. ومسالك التعليل يمكن تقسيمها قسمين: مسالك نصية، ومسالك عقلية. وعليه، فالعلل إما منصوصة، وإما مستنبطة. وتطرق الاحتمال ليس مقصورا على العلل المستنبطة، بل حتى المنصوصة قد تكون ظنية ترجحية. وتفصيل ذلك وبيانه فيما يلى:

١ ـ العلل المنصوصة:

والتنصيص على العلة قد يكون صريحا قاطعا، وليس هذا من شأنى فى هذا البحث، ولكن لا بأس من ذكر أمثلة له، حتى يتميز عما دونه. فمن ذلك قوله

تعالى ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾[1] ومنه قوله ﷺ مبينا علة نهيه السابق عن ادخار لحوم الأضاحى (**إنما نهيتكم من أجل الدافة التى دفت، فكلوا وادخروا وتصدقوا**[2]) ومنه قوله عليه الصلاة والسلام: (**إنما جعل الاستئذان لأجل البصر**) [3] .

ففى هذه النصوص الثلاثة وردت علل الأحكام منصوصة بعبارة قاطعة فى التعليل وهى (من أجل، لأجل). ومن الصيغ القاطعة فى التعليل (كى، ولكى)، ومنها تعالى ﴿ كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنكُم﴾[4].

أما التنصيص غير القاطع على العلة، فيتمثل بصفة خاصة فيما يسميه الأصوليون «مسلك الإيماء» وقد يسمونه «مسلم التنبيه» وهو أن يتضمن النص ما يومئ إلى العلة وينبه عليها، كما فى قوله تعالى فى شأن الربا ﴿وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَلا تُظْلَمُونَ﴾[5] ففى الآية إيماء وتنبيه على ما فى الربا من ظلم، اقتضى تحريمه والتشديد فيه. ومنه قوله ﷺ فى الحاج الذى وقصته ناقته فمات وهو محرم (اغسلوه بماء وسدر، وكفنوه فى ثوبيه، ولا تخمروا رأسه ولا وجهه، فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا)[6]، فقد أمرهم ﷺ أن يكفنوا الرجل فى ثوبَىْ إحرامه، وأن يُبقوا وجهه ورأسه عاريين، كما يفعل المحرم، ثم نبه على علة ذلك بقوله (فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا). ففى هذا إيماء واضح إلى أن بعثه يوم القيامة ملبيا، كأنه حاج، هو علة الأمر بإبقائه على هيئة الحاج. وهو إيماء قوى الدلالة، قريب من التصريح القاطع بالعلة. والتعليل هنا مستفاد من ربط الحكم وما بعده بحرفين من الحروف التى تستعمل للتعليل، وهم: الفاء و «إن» فإذا اجتمعا، كان قصد التعليل قويا جدا، ولكنه غير صريح، فلم يعتبر قاطعا. وإذا وقع الربط بأحد الحرفين فقط، كان احتمال التحليل أقل، ولو أنه يترجح، كما فى قوله ﷺ (**من أحيا أرضا ميتة فهى له**»[7]. فالظاهر أن الاستحقاق للأرض كان

---

(١) سورة المائدة، الآية ٣٢.
(٢) الحديث بتمامه فى صحيح مسلم.
(٣) رواه البخارى ومسلم وغيرهما.
(٤) سورة الحشر: ٧
(٥) سورة البقرة: ٢٧٧.
(٦) حديث بتمامه فى صحيح مسلم.
(٧) الموطأ، باب القضاء فى عمارة الموات.

بسبب إحيائه لها. فالإحياء علة الاستحقاق والتملك. ومثل هذا: التعليلُ بإنَّ وحدهما، كما فى قوله تعالي ﴿وصل عليهم إن صلواتك سكن لهم﴾، ففيه إيماء إلى أن السكن الذى يحصل للمزكين من الصلاة عليهم (أى: الدعاء لهم) هو علة الأمر بالصلاة عليهم.

وهناك صيغ تفيد التعليل بدرجة أدنى مما سبق، بحيث تكون درجة الاحتمال فى التعليل بها أكبر، مثل (لعل) فى قوله تعالى ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُون﴾[1].

ومثل (حتى)، كما فى قوله تعالى ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّه﴾[2]، فالتعليل بلعل فى الآية الأولى، وبحتى فى الآية الثانية، ظاهر يتبادر إلى الفهم بسرعة، ولكن عند مزيد من التأمل والتساؤل ينفتح باب الاحتمال. ولكنه لا يرفع الرجحان وغلبة الظن.

وإنما يأتى الاحتمال من كون اللفظ المعلل به يستعمل فى التعليل وفى غيره من المعانى. فيتردد الناظر بين أن يكون فى هذا النص قد ورد للتعليل أو لمعنى آخر. فيترجح كونه للتعليل بقدر ما يكون استعماله غالبا فى التعليل، كما يترجح من خلال السياق، ومن خلال الموازنة بين المعانى المحتملة ومدى استقامتها ومناسبتها للحكم. وهكذا يقوى الرجحان أو يضعف بحسب هذه الاعتبارات[3].

وهناك نوع من التنصيص على العلة، لا يكون من الشارع نفسه، وإنما يكون من الراوى والحاكى. قال الآمدى فى تمثيله وتوضيحه: «وأما فى كلام الراوى، فكما فى قوله: سها رسول الله ﷺ فى الصلاة فسجد، وزنى ماعز فرجمه رسول الله ﷺ.. ويلزم من ذلك السببية، لأنه لا معنى لكون الوصف سببا إلا ما ثبت عقيبه، وليس ذلك قطعا، بل ظاهرا، لأن الفاء فى اللغة قد ترد بمعنى الواو فى إرادة الجمع المطلق، وقد ترد بمعنى (ثم) فى إرادة التأخير مع المهلة.. غير أنها ظاهرة فى التعقيب بعيدة فيما سواه»[4].

---

(١) سورة البقرة: ١٨٣.

(٢) سورة الأنفال: ٣٩.

(٣) تنظر مسالك التعليل فى الكتب الأصولية عامة وانظر خاصة بحث الدكتور عبد الحكيم السعدى (مباحث العلة فى القياس) ص ٣٣٩ إلى ٣٨٩.

(٤) الإحكام ٣/ ٣٦٧.

٢ ـ العلل الاجتهادية:

وأما العلل الاجتهادية. ففيها مجال أوسع للعمل بالتقريب والتغليب، ومسالك التعليل العقلية كلها صالحة لبيان ذلك، ولكن قصدى ليس هو بيان هذه المسالك ودراستها، لا النصية ولا العقلية، وإنما الغرض بيان ما يدخل فى موضوع البحث. ولذلك أقتصر على ما يثبت المقصود.

أ ـ بين إثبات العلل وإثبات الأخبار:

فمن ذلك: المقارنة الطريفة التى عقدها الأصولى الحنفى أبو بكر السرخسى، بين إثبات العلة من جهة، وإثبات الرواية والشهادة من جهة أخرى، مما يكشف عن حقيقة علمية كبيرة وهى أن قواعد العلم، وقواعد الإثبات العلمى متماثلة ومتشابهة فى عمقها وجوهرها ولو اختلفت فى أشكالها وأسمائها. فقد تطرق السرخسى إلى ما تثبت به العلة وتصح، فذكر لذلك شرطين هما:

١ ـ أن يكون الوصف المعلل به (أى المعتبر علة) صالحا للحكم.

٢ ـ أن يكون هذا الوصف معدلا كما يعدل الراوى والشاهد.

ثم بين أن صلاحية العلة تتمثل فى ملاءمتها وتجانسها مع التعليلات المنقولة عن رسول الله ﷺ وصحابته رضى الله عنهم، فلا تكون غريبة نائية عن منهجهم فى تعليل الأحكام، قال: «لأن الكلام فى العلة الشرعية، والمقصود إثبات حكم الشرع بها، فلا تكون صالحة إلا أن تكون موافقة لما نقل عن الذين ببيانهم تعرف أحكام الشرع»(١) وغير خاف أن تقدير هذه الصلاحية، من خلال اعتبار الملاءمة والتوافق مع العلل المأثورة، إنما هو ضرب من ضروب التقريب وفن من فنونه. وبما أن هذا الضرب من التقريب لا ينبنى على دليل محدد منضبط، وإنما ينبنى على خبرة عامة بعلل الشريعة، وعل نظر جُمْلى فيها، فإنه لا يعتبر كافيا فى إثبات العلل غير المنصوصة. بل تبقى العلة فى هذا المستوى كشاهد مجهول أو راو مستور الحال، فالشاهد يحتاج إلى التزكية، والراوى يحتاج إلى التعديل، ولا يكفى مجرد كون الراوى مسلما، أو كون الشاهد مسلما. فكذلك لا يكفى مجرد الملاءمة فى العلة، لأن الملاءمة وحدها بمنزلة إسلام الراوى أو الشاهد. ومن هنا كان لابد من الشرط الثانى وهو تعديل العلة.

---

(١) أصول السرخسى ٢/ ١٧٧.

وكما يوجد فى علماء الجرح والتعديل متشددون ومعتدلون، فكذلك شأن الأصوليين فى تعديلهم للعلة، منهم المعتدل، ومنهم المتشدد، بل يمكن القول: ومنهم المتساهل. فقد قسم السرخسى العلماء ـ حسب موقفهم من عدالة العلة ـ إلى ثلاث فرق، هم: الأحناف، وفريقان من أصحاب الشافعى.

أما الحنفية فقالوا: «عدالة العلة تعرف بأثرها، ومتى كانت مؤثرة فى الحكم المعلل فهى علة عادلة»[١] وقد بين هذا التأثير المشروط عندهم فى العلة فقال: «وهذا الأثر الذى ادعيناه يظهر للخصم بالتأمل، فإنه عبارة عن أثر ظاهر فى بعض المواضع سوي المتنازع فيه، وهو موافق للعلل المنقولة عن رسول الله ﷺ، وعن الصحابة، والسلف من الفقهاء رضوان الله عليهم أجمعين»[٢] ومن أمثلة هذا عنده، قوله ﷺ فى تعليل الحكم بطهاة سؤر الهرة «إنها من الطوافين عليكم والطوافات»[٣] فالعلة هنا هى رفع الحرج الناشئ عن اعتبار سؤر الهرة نجسا وهى تظل تتجول داخل البيت وتلامس وتتناول من كل ما تجد. قال: «لأنها علة مؤثرة فيما يرجع إلى التخفيف، لأنه عبارة عن عموم البلوى والضرورة فى سؤره، وقد ظهر تأثير الضرورة فى إسقاط حكم الحرمة أصلا بالنص، وهو قوله تعالى ﴿ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾[٤] والإشارة إليه لدفع نجاسة سؤره أو لإثبات حكم التخفيف فى سؤره يكون استدلالا له بعلة مؤثرة[٥]».

أما أصحاب الشافعى، فالذين تساهلوا منهم، قالوا: «عدالة الوصف بكونه مخيلا، أى موقعا فى القلب خيال الصحة للعلة»[٦] وهم يرون أن «التأثير الذى اشترطه الحنفية «مما لا يحس بطريق الحس، ولكنه يعقل، فيكون الوقوف عليه تحكيم القلب، حتى إذا تخايل فى القلب به أثر القبول والصحة، كان ذلك حجة للعمل به»[٧] وقد رد عليهم قولهم بكون الأثر لا يحسَ ولا يضبط ومن ثم نكتفى بالإخالة. قال: «فإن الأثر فيما يحَس معلوم حسا، كأثر المشى على الأرض، وأثر الجراحة على البدن، وأثر

---

(١) أصول السرخسى: ٢/ ١٧٧.
(٢) نفسه: ١٨٦ ـ ١٨٧.
(٣) رواه أبو داود والترمذى والنسائى وان ماجة وأحمد وغيرهم، من حديث كبشة بنت كعب.
(٤) سورة البقرة: ١٧٣.
(٥) أصول السرخسى: ٢/ ١٨٧.
(٦) نفسه: ١٧٧.
(٧) نفسه: ١٨٣.

الإسهال فى الدواء المسهل»[١] .

وتصحيح العلة عن طريق إخالتها للعقل عند هذا الفريق من أصحاب الشافعى، إنما يقتصر على حصول غلبة الظن، بأى طريق، وبأى دليل، وبأي أمارة حصلت. وهذا المسلك فى التعليل نسبه صدر الشريعة (الحنفى) إلى الإمام الشافعى نفسه، كما نسب اشتراط التأثير إلى أبى حنيفة[٢] . وسأعود قريبا للحديث عن مسلك الإخالة، أو المناسبة.

وأما، الذين تشددوا فى تعديل العلة، من أصحاب الشافعى فقد اعتبروا الإخالة أمرا باطنيا يتعذر إثباته للغير، ولهذا لا يكون حجة، كما أن صفة الصلاحية التى تثبت للعلة من خلال ملاءمتها ليست حجة كافية. ومن هنا قالوا بإثبات عدالة العلة عن طريق عرضها على الأصول، أى على نصوص الوحى قالوا: «لأن العلل الشرعية لا توجب الحكم بذواتها، فلابد من إثبات صفة العدالة فيه[٣] بالعرض على الأصول. وامتناع الأصول من رده بمنزلة العرض على رسول الله ﷺ فى حياته، وسكوته عن الرد. وذلك دليل عدالته باعتبار أن السكوت بعد تحقق الحاجة إلى البيان لا يحل، فعرفنا أن بالعرض على الأصول تثبت العدالة، كما أن عدالة الشاهد تثبت بعرض حاله على المزكين»[٤] والعرض على الأصول قد يسفر عن تعديل العلة، وقد يسفر عن «تجريحها» وردها، تماما كما يحصل فى الشاهد والراوى. وتجريح العلة وردها يكونان بمناقضتها للأصول، وتعارضها معها. ولكن بما أن الأصول كثيرة، فإن الحد الأدنى منها قد يجزئ فى التعديل، وأدناه أصلان، كما يزكى الشاهد باثنين. ويبقى بعد ذلك العرض على أصول كثير درجة أعلى من التثبت والتعديل فهو بمنزلة كثرة الرواة التى قد تصل إلى درجة التواتر[٥].

والسرخسى لم يعط مثالا علي هذا المسلك، ولكن بما أن القول هو مذهب فريق من الشافعية فإنى أذكر مثالين مثل بهما الأصولى الشافعى أبو إسحاق الشيرازى، وهو معاصر للسرخسى[٦] . المثال الأول هو زكاة إناث الخيل التى تدر نسلا، حيث

---

(١) نفسه: ١٨٦.

(٢) التوضيح فى حل غوامض التنقيح ٢/ ٦٧.

(٣) يقصد الوصف المعتبر علة.

(٤) أصول السرخسى ٢/ ١٨٤.

(٥) انظر المرجع السابق ١٧٧ و ١٨٦.

(٦) توفى الشيرازى سنة ٤٧٦، وتوفى السرخسى ٤٩٠، وقيل ٤٨٣.

قال أبو حنيفة بزكاتها، وقال جمهور الفقهاء، من الحنفية وغيرهم: لا زكاة فيها، عملا بعدم التفريق بين الذكور والإناث. وهو ما تشهد له أصول أخرى، كعدم الزكاة فى الحمير والبغال ذكورها وإناثها، وكإيجابها فى الأنعام ذكورها وإناثها. فالأصول تشهد لعدم التفريق ـ فى الزكاة ـ بين الذكور والإناث. وإذا لم تجب فى ذكور الخيل فلا تجب فى إناثها.

والمثال الثانى هو مسألة القهقهة فى الصلاة، قال الحنفية: تبطل الوضوء، اعتمادا على أحاديث ضعيفة ومرسلة. وقال الجمهور: القهقهة لا تبطل الوضوء فى الصلاة لأنها لا تبطله خارج الصلاة. ولو أبطلته فى الصلاة، لأبطلته فى غير الصلاة. ولأن القهقهة تختلف عن نواقض الوضوء. فهذه أصول تشهد لعدم نقض الوضوء بالقهقهة[1].

وقد نقل الشيرازى قولا جيدا لشيخه القاضى أبى الطيب الطبرى، يؤصل فيه ـ نقلا وعقلا ـ مسلك إثبات العلل بشهادة الأصول، ومسلك تشبيه العلة بالخبر فى الإثبات والنفى، وفى التعديل والتجريح، وهو المسلك الذى وضحه وسار عليه السرخسي كما سبق. . قال أبو الطيب الطبرى: «إذا وجدنا الأصول متفقة على ذلك طردا وعكسا، دلنا ذلك من جهة غلبة الظن، أن هذا الأصل أيضا (أى محل النزاع) فى معناه، لأن الظن يتبع الأكثر. ولهذا لو رأينا غيما مسفا، ومعه رعد وبرق، غلب على ظننا أنه ممطر، لأنا لا نرى الغيم على هذه الصفة إلا ومعه مطر فنستدل بحكم غلبة الظن أنه إذا وجد على هذه الصفة أمطر، وإن جاز ألا يمطر. وكالرجل إذا جربناه مرة بعد أخرى بالصدق والأمانة، فإنا نثق بصدقه وأمانته، اعتمادا على ما تقرر لنا من عادته فى الصدق والأمانة إن جاز أن يكون قد ترك تلك العادة»[2].

فهذا النص النفيس يلخص ما أردت بيانه فى هذه النقطة، ففيه:

١ ـ إثبات التعليل والاستدلال عليه بشهادة الأصول.

٢ ـ وإن هذا يتبع بالظن وغلبة الظن.

٣ ـ وإن الظن يتبع الأكثر الأغلب من الأحوال.

---

(١) أصل المثالين فى (شرح اللمع للشيرازى ٢/ ٨٦١) وبعض التفصيلات والتوضيحات منى.

(٢) شرح اللمع ٢/ ٣٦٢.

٤ ـ وأن الظن الغالب لا ينفى بقاء الاحتمال، ولو عن بعد.

٥ـ وأن إثبات العلل وتصحيحها شبيه فى جوهره بإثبات الأخبار وتصحيحها.

٢ ـ مسلك المناسبة والإخالة:

رأينا قبل قليل أن من الأصوليين ـ الشافعية خاصة ـ من يكتفون فى التعليل بحصول الإخالة، أى أن يكون الوصف المعتبر علة قد أخال للمجتهد صلاحيته لتعليل الحكم. والإخالة عندهم تتحقق بغلبة الظن، بأى دليل أو موجب تحقق هذا الظن. يقول الآمدى: «وأما الناظر المجتهد، فإنه مهما غلب على ظنه شىء من ذلك، فلا يكابر نفسه، وكان مؤخذا بما أوجبه ظنه»(١).

ولعل أوسع طريق لحصول ظن العلية لدى المجتهد هو «المناسبة» أى وجود تناسب بين الحكم المراد تعليله، وبين الوصف المفترض علة. والمناسبة تقوم على أساس أن الأحكام الشرعية وضعت لجلب المصالح ودرء المفاسد. فإذا وجدنا للحكم الذى نبحث عن علته مصلحة يحققها، أو مفسدة يدفعها تبادر إلى أذهاننا أن تلك المصلحة التى يجلبها، أو تلك المفسدة التى يدفعها، هى علته ولأجلها شرع. قال الآمدى بعد أن أورد تعريف أبى زيد الدبوسى الشهير «للمناسب» بأنه «عبارة عما لو عرض على العقول تلقته بالقبول» وبعد أن علق عليه قال: «والحق فى ذلك أن يقال: المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط، يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم، وسواء كان ذلك الحكم نفيا أو إثباتا وسواء كان ذلك المقصود جلب مصلحة أو دفع مفسدة»(٢).

وواضح أن التعليل بالمناسبة اجتهادى ظنى، ذلك أن إدراك المناسبة، أو التناسب، بين الحكم وبين المصلحة أو المفسدة، يرجع فى النهاية إلى قول المجتهد، وهذا يعتمد على نظره وما يسفر عنه من ظن وإخالة، والظن والإخالة يتفاوتان كما لا يخفى، يتفاوتان تبعا لاعتبارات عديدة. منها درجة القوة والوضوح فى المصلحة أو المفسدة المرتبطة بالحكم. ومنها نسبة التحقق والإطراد فى هذه المصلحة أو المفسدة. ومنها كون المصلحة ـ أو المفسدة ـ المترتبة على الحكم متفردة فى ذلك،

---

(١) الإحكام ٣/ ٣٨٤.

(٢) الإحكام ٣/ ٣٨٨ ـ ٣٨٩.

أو تزاحمها مصالح أو مفاسد أخرى، تنازعها صفة العلية. ومنها وجود أصول تؤيدها، أو نواقض وخوارم تنهض فى وجهها..

وهكذا قد يبلغ التعليل بالمناسبة والإخالة درجة القطع، وقد يقترب منها، وقد ينزل حتى لا يتجاوز درجة التعادل إلا قليلا. فتعليل النهى فى قوله تعالى ﴿ **ولا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ**﴾[1]، لا يحتاج إلى أى تدبر أو تفكر، ولا يرد عليه أدنى شك أو تردد، وتؤيده الأصول الكثيرة القاطعة أيضا.. ومثل هذا أحكام كثيرة، لا تخفى عللها المناسبة لها حتى على عوام الناس، مثل الحجر على السفيه، والنهى عن النجش، وعن بيع المعدوم، وعن سفر المرأة بعيدا بغير محرم وعن قضاء القاضى وهو غضبان...

ثم نجد أحكاما أخرى عللها المناسبة ظاهرة، ولكنها ليست قاطعة فالقول بها تقريب، ذلك مثل تعليل عدد النساء بقصد استبراء الأرحام، وتعليل منع الصلاة والصوم على الحائض بانعدام الطهارة، وتعليل النهى عن حمل المصحف إلى بلاد الكفار بخشية وقوعه فى أيديهم، وتعليل منع الطلاق أثناء الحيض لتجنب آثار الحيض على الزوجين، حيث يطرأ شىء من التوتر والتنافر بينهما، مما يجعل الطلاق غير سليم وغير حكيم...

وتنزل قوة التعليل فى بعض الأحكام، فتتطرق إليها الاحتمالات والاختلاف، فلا يبقى إلا الترجيح والتغليب، كما فى تعليل قوله ﷺ «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل، سواء بسواء يدا بيد. فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم يدا بيد»[2] فلماذا منع التفاضل والتأخير فى بيع هذه المواد بجنسها، وفرض فيه المثلية والتسليم المتزامن؟ ما هى علة هذا الحكم؟ العلة عند الحنفية هى الكيل والوزن. وهى الطعم والثمنية عند الشافعية، وهى الاقتيات والادخار عند المالكية؟ ولا أحد يستطيع أن يدعى أن علته قاطعة وعلة الآخرين باطلة. فكل نظر وقدر، وغلب ما أداه إليه اجتهاده. وتترتب على ذلك أحكام قياسية تغليبية «فهذا الضرب من القياس يدل على الحكم على وجه يحتمل»[3].

---

(١) سورة الإسراء: ٢٣.

(٢) الحديث رواه مسلم.

(٣) شرح اللمع للشيرازى ٢/ ٨٠٥.

وفى التعليل بالمناسبة وجه آخر من وجوه التغليب، وهو المتعلق بمدى إفضاء الحكم إلى جلب المصلحة أو دفع المفسدة المعلل بها. وهى مسألة تناولها الآمدى فقال: «المقصود إما أن يكون حاصلا من شرع الحكم يقينا، أو ظنا، أو أن الحصول وعدمه متساويان، أو أن عدم الحصول راجح على الحصول»[1].

ومراده من هذا أن التعليل بالمقصود الذى يتحقق من الحكم، إنما يصح إذا كان هذا التحقق قطعيا تاما، أو راجحا غالبا ولهذا قال: «والقسمان الأولان متفق على صحة التعليل بهما عند القائلين بالمناسبة»[2] أما فى الحالة الثالثة، وهى التكافؤ بين نسبة تحقق المقصود ونسبة عدم تحققه، والحالة الرابعة وهى أن تكون نسبه إفضاء الحكم إلى مقصوده مرجوحة أى أقل من نسبة تخلف الإفضاء، فلا يصح فيهما التعليل بهذا المقصود، إلا أن يكون التساوى والمرجوحية منحصرين فى صور خاصة استثنائية لا فى غالب الجنس. وأُعطى مثالا لعله أصح وأوضح من الأمثلة التى أوردها الآمدى. وهو مثال «الملك المرفه» الذى يكثر التمثيل به عند الأصوليين فى مسائل شتى. والأمر يتعلق بتعليل رخص السفر (الفطر وقصر الصلاة. . .) حيث تعلل بلا خلاف تقريبا برفع المشقة عن المسافر ولكن يعترض على هذا التعليل بمثال «الملك المرفه» الذى يسافر، وهو على أتم راحة وتمتع وتنعم. وقد يكون فى سفره أكثر راحة ورفاها منه فى إقامته. فهذه الحالة لا تتحقق فيها علة الحكم. ولا يفضى الحكم فيها إلى مقصوده وهو رفع مشقة السفر.

والجواب على هذا الاعتراض: أن هذا محصور فى صورة استثنائية، أما جنس السفر فالغالب فيه حصول المشقة، والغالب فيه حصول التخفيف بحكم الترخيص، ولو فرضنا جنس الفعل المحكوم فيه، يغلب عليه، عدم تحقق المقصود أو يتخالف فيه كلية، المقصود المعتبر علة، بطلت هذه العلة، وبطل القول بها والقياس عليها.

٣ ـ قياس الشبه:

اختلف الأصوليون فى قياس الشبه اختلافا واسعا. اختلفوا فى المراد به، واختلفوا فى مدى حجيته. . وواضح أن اختلافهم فى حجيته إنما هو فرع اختلافهم

---

(١) الإحكام ٣/ ٣٩١.

(٢) نفسه ص ٣٩٢.

فى معناه، وقد ذكر الآمدى أن لقياس الشبه تفسيرات مختلفة ذكر منها خمسة:

- أولها: إلحاق الفرع المتردد بين أصلين يشبههما، بالأكثر شبها به.

- ثانيها: أن يقضى الشرع بوجوب المماثلة فى أمر من الأمور، فنحكم - عند تعذر المماثلة التامة بالأمثل والأشبه.

- ثالثها: الحكم الذى يكون له مناطان، ولا يستقل به أحدهما، إلا أن أحدهما أغلب من الآخر، فنعلله بالغالب منهما ونحكم بمقتضاه.

- رابعها: الجمع بين الأصل والفرع بوصف غير مناسب، ولكنه يستلزم ما يناسب الحكم.

- خامسها: أن يلوح وصف يمكن أن يكون علة للحكم، ولكن مناسبته غير ظاهرة، وأيضا لا يوجد دليل على بطلانها، فنعتمد هذا الوصف علة، إذا وجدنا الشارع يلتفت إلى مثله فى بعض الأحيان، فيكون هذا مرجحا للإثبات على النفى مراعين فى ذلك كون الأصل والغالب فى الأحكام التعليل[1] فيكون تعليله إلحاقا له بغالب الأحكام.

وبصفة عامة فإن قياس الشبه أكثر من ينكره الحنفية، ويقول به جمهور المالكية، وأما الشافعية فمنقسمون فى شأنه بين مصحح ومبطل. غير أن الخلاف فى الحقيقة إنما يرجع إلى مراد كل واحد بقياس الشبه. يقول ابن برهان - وهو شافعى يقول بقياس الشبه -: «قياس الشبه حجة وقال أصحاب أبى حنيفة: ليس بحجة: واعلم أنهم لا يخالفوننا فى المعنى، فإنهم معترفون به. إلا أنهم يقولون: هو قياس الحكم على الحكم، والاستدلال بالحكم على الحكم هو الشبه، إلا أنهم سموه باسم آخر ونحن لا ننازعهم فى اللفظ»[2].

---

(١) انظر: الإحكام ٣/ ٤٢٤ ـ٤٢٧.

(٢) الوصول إلى الأصول ٢/ ٢٩٤ ـ٢٩٥.

وهذا الباجى المالكى - وهو من أكبر المدافعين عن صحة قياس الشبه - يذكر أن أكثر شيوخهم على أن قياس الشبه صحيح، ثم يقول: «قياس العلة وقياس الشبه معناهما واحد. وإنما الفرق بينهما أن الحكم معلق على أحدهما على سبيل العلة، وفى الآخر على سبيل العلامة[1].

وحتى لا أقع فى الالتباس ولا فى التلبيس، فإنى سأتحدث عن قياس الشبه، قاصدا به المعنى الأول والثانى من المعانى الخمسة التى ذكرها الآمدى. وهما عند التدقيق يرجعان إلى معنى واحد، وهو اعتبار الشبه بين الأحكام إذا ظهر أن لذلك الشبه أثرا فى الحكم. وهذا أصل معمول به عند عامة الفقهاء منذ أن عمل به الصحابة، ثم أصله وتوسع فى العمل به إمام الأصوليين محمد بن إدريس الشافعى، سواء فى (الرسالة) أو فى (كتاب إبطال الاستحسان)[2]، أو فى تطبيقاته الفقهية المختلفة.

ومنطلق التأصيل والتطبيق لقياس الشبه، بالمعنى الذى قدمت، قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ[3]﴾ فقد حكم الله تعالى على من قتل صيدا وهو محرم بحج أو عمرة أن يتصدق بهدى من الأنعام، يماثل ما قتل من الصيد. ولكن المماثلة التامة بين حيوانات الصيد وحيوانات الأنعام متعذرة، وحتى مجرد التقارب البدنى قلما يتوفر، خصوصا أن الصيد تدخل فيه الطيور، وليس لها مثيل من الأنعام، فاجتهد الصحابة رضى الله عنهم، وشبهوا وقاسوا، وغلبوا وقربوا. قال الإمام الشافعى: «فحكم من حكم من أصحاب رسول الله ﷺ على ذلك، فقضى فى الضبع بكبش، وفى الغزال بعنز، وفى الأرنب بعناق[4] وفى اليربوع[5] بجفرة[6]...

(١) إحكام الفصول فى أحكام الأصول ٦٢٩ - ٦٣٠.
(٢) انظر: الرسالة ٤٩٠ - ٤٩٢ وكتاب إبطال الاستحسان، ضمن كتاب الأم ٧/ ٣٠٠ - ٣٠٣.
(٣) المائدة: ٩٥.
(٤) العناق: هى الأنثى من أولاد المعز ما تتم السنة.
(٥) اليربوع: دويبة صغيرة فوق الجرذ، طويل الرجلين قصير اليدين جدا.
(٦) الجفرة: ما لم يبلغ أربعة أشهر من أولاد المعز.

والعلم يحيط أن اليربوع ليس مثل الجفرة فى البدن، ولكنها كانت أقرب الأشياء منه شبها، فجعلت مثله. وهذا من القياس يتقارب تقارب العنز والظبى، ويبعد قليلا بعد الجفرة من اليربوع.

ولما كان المثل فى الأبدان، فى الدواب من الصيد دون الطائر. لم يجز فيه إلا ما قال عمر - والله أعلم - من أن ينظر إلى المقتول من الصيد، فيجزى بأقرب الأشياء به شبها منه فى البدن، فإن فات منها شيئا[1]، رفع إلى أقرب الأشياء به شبها. . .[2]».

وقال ابن برهان: «وأما عمدة من أجاز قياس الشبه، فإنهم قالوا: أجمع الصحابة على العمل بقياس الشبه فى جزاء الصيد، وشبهوا النعامة بالبدنة. وكذلك شبهوا الحمامة بالشاة[3]، وحكموا به فى كثير من المسائل. ولأن المقصود من قياس المعنى هو **التغليب** على الظن، فإذا حكموا بقياس المعنى فكذلك قياس الشبه، فإن غلبة الظن حاصلة[4]».

ولعل أكثر الصور التى يعمل فيها بقياس الشبه، هى صورة تردد المسألة أو النازلة بين أصلين، تشبه هذا من وجه، وتشبه هذا من وجه. فيتردد المجتهد فى إلحاقها بأحد الأصلين، ويلحقها بأكثرهما أشباها. قال الإمام الشافعى رحمه الله «تنظر النازلة، فإن كانت تشبه أحد الأصلين فى معنى، والآخر فى اثنين صرفت إلى الذى أشبهته فى الاثنين دون الذى أشبهته فى واحدة، وهكذا»[5].

ومن أمثلته: الوارث إذا صرح بوارث آخر لم يكن معروفا، هل يعتبر تصريحه هذا من قبيل الإقرار، بحيث يؤخذ به، كما يؤخذ أى صاحب إقرار بإقراره. أم هو من قبيل الشهادة فلا يؤخذ إلا وفق ما تؤخذ به الشهادات؟ جاء فى

---

(١) أى إذا فات المقتول من الصيد نظيره من الأنعام بمعنى: تجاوزه، وكان أكبر منه.

(٢) الرسالة: ٤٩٠ - ٤٩٢.

(٣) هذا التغليظ خاص بحمام مكة، نظرا لحرمتها، أما غيره فتنطبق عليه القاعدة التى بينها الإمام الشافعى.

(٤) الوصول إلى الأصول ٢/ ٢٩٧.

(٥) إبطال الاستحسان الأم ٧/ ٢٠٣.

مسودة آل تيمية (قال القاضى: المتردد بين أصلين يجب إلحاقه بأحد الأصلين، هو أشبههما به وأقربهما إليه، وإلحاق الوارث بالإقرار أشبه، لأنه لا يشترط فيه العدالة، ولا يشترط له لفظ الشهادة، ولا مجلس الحكم...[1]» وواضح أن إلحاق تصريح الوارث واعترافه بوارث آخر، إنما اعتبر من قبيل الإقرارات لكون وجوه شبهه بها كثيرة، خلافا لشبهه بالشهادات، التى لا يشبهها إلا فى كونه ملزما للغير[2].

وقياس الشبه هذا، يسميه بعض الأصوليين والفقهاء (قياس غلبة الأشباه)، تمييزا له عن الصور الأخرى لقياس الشبه، ومنهم من لا يفرق، لأن مراعاة الشبه فى الأقيسة هو الجوهر الذى يجمع كل الصور. فيكون الشبه، أو غلبة الظن أصلا فى القياس والاجتهاد، ولهذا عده الإمام الغزالى أحد أصول أربعة ترجع إليها الأحكام الشرعية فقال: «الحكم تارة يؤخذ من النص، وتارة من المصلحة، وتارة من الشبه، وتارة من الاستصحاب...[3]».

والشبه كغيره من أوجه القياس والتعليل الظنى، يزداد قوة بشهادة الأصول المؤيدة له، ويضعف بشهادة الأصول المعارضة له. مثال ذلك ما قاله المالكية والشافعية من إيجاب النية فى الوضوء، تشبيها للوضوء بسائر العبادات، وفى مقدمتها التيمم الذى هو أقرب إليه، وهو متفق على وجوب النية فيه. قال الشريف التلمسانى «المالكية والشافعية غلبوا شبهه (أى الوضوء) بالتيمم. فأوجبوا له النية. والحنفية غلبوا شبهه بإزالة النجاسة، فلم يوجبوها»[4] غير أن تغليب المالكية والشافعية تشهد له وتقويه أصول كثيرة، وهى فى آن واحد تضعف تغليب الحنفية وتجعله مرجوحا. وهذه الأصول هى العبادات كلها من صلاة وزكاة وحج وصوم. يقول أبو الوليد الباجى بلسان المالكية، ردا على الحنفية: «علتنا أولى، لأنه تشهد لها أصول كثيرة: وعلتكم لا يشهد لها إلا أصل واحد. وما شهد له

---

(١) المسودة: ٣٧٥.
(٢) انظر فى هذه المسألة وامثلتها: تخريج الفروع على الأصول للزنجانى، ص٨١ وما بعدها.
(٣) المستصفى: ٢/٣٧٩.
(٤) مفتاح الوصول: ١٣٣.

أصول كثيرة أولى، لأن ذلك يقوى غلبة الظن. وغلبة الظن إنما تحصل بشهادة الأصول. فلما كثرت شهادة الأصول قويت غلبة الظن، فكان ما قلناه أولى»[1].

وفى مثل هذا قال القاضى أبو الوليد بن رشد: «قياس الشبه المأخوذ من الموضع المفارق للأصول يضعف»[2].

فهذه جوانب ونماذج من التقريب والتغليب فى مجال القياس، ولا أرى ضرورة للتقصى ولا لتكثير الأمثلة، ولا لبيان التقريب والتغليب فى بقية مسالك التعليل التى لم أذكرها. لأن مبدئى هو: (يكفى من القلادة ما أحاط بالعنق)، ثم إن هذا البحث يتتبع خيوط نظرية معينة، ويريد تركيز نظر القارئ عليها، لا إغراقه فى الخلافات والتفصيلات والأمثلة، مما قد يشوش عليه وعلى تتبعه لخيوط النظرية المقصودة.

على أنى أرى من المفيد أن أضيف إلى ما بينته فى هذا المبحث من مواطن العمل بالتقريب والتغليب فى مجال القياس، نصا مركزا وجامعا فى هذا الباب، وهو للإمام الغزالى، يحدد فيه مواطن الاحتمال فى القياس . وحينما يتطرق الاحتمال، لا يبقى أمامنا إلا التقريب والتغليب. يقول الإمام الغزالى رحمه الله:
«المقدمة الأولى: فى مواضع الاحتمال من كل قياس، وهى ستة:

الأول: يجوز أن لا يكون الأصل معلولا عند الله تعالى، فيكون القائس قد علل ما ليس بمعلل.

الثانى: أنه إن كان معللا، فلعله لم يصب ما هو العلة عند الله، بل علل بعلة أخرى.

الثالث: أنه إن أصاب فى أصل التعليل، وفى عين العلة، فلعله قصر على وصفين أو ثلاثة. وهو معلل بها مع قرينة أخرى زائدة على ما قصر اعتباره عليه.

---

(١) إحكام الفصول ٧٥٩ ـ ٧٦٠.

(٢) بداية المجتهد ٢/ ٢٩٠.

الرابع: أن يكون قد جمع إلى العلة وصفا ليس مناطا للحكم. فزاد على الواحد.

الخامس: أن يصيب فى أصل العلة وتعيينها وضبطها، لكن يخطئ فى وجودها فى الفرع، فيظنها موجودة بجميع قيودها وقرائنها، ولا تكون كذلك.

السادس: أن يكون قد استدل على تصحيح العلة بما ليس بدليل، وعند ذلك لا يحل له القياس وإن أصاب العلة، كما لو أصاب بمجرد الوهم والحدس من غير دليل...»[1].

---

(١) المستصفى ٢/ ٢٧٩.

المبحث الثالث

فى الترجيحات

يقترن الترجيح عند الأصوليين بالتعادل، وهكذا نجدهم كثيرا ما يبحثون الموضوع تحت عنوان (التعادل والترجيح). ورغم أن التعادل والترجيح بينهما تضاد، بحيث إذا وجد التعادل انتفى الرجحان، وإذا وجد الرجحان أو الترجيح انتفى التعادل، فإن بينهما تلازما أيضا، ولو أنه تلازم ظاهرى عابر. وسر ذلك هو أن الترجيح إنما يلجأ إليه عند ظهور نوع من التعادل والتكافؤ بين الدليلين المتعارضين. أما عندما يكون أحد الدليلين المتعارضين متفوقا على الآخر بشكل يدركه كل واحد وبادئ النظر، فلا حاجة عندئذ للترجيح والمرجحات. فمن هنا جاء التلازم بين التعادل والترجيح. فظهور التعادل بين الدليلين المتعارضين يستدعى الترجيح بينهما. والترجيح يستلزم ظهور تعادل أو ما يشبه التعادل. أما التضاد بين التعادل والترجيح فآت من كون الترجيح هو رفع التعادل، فلا يجتمعان أبدا.

وتعريفات الأصوليين وتوضيحاتهم للترجيح لا تخرج فى جوهرها عن كون الترجيح هو إظهار مزية لأحد الدليلين المتعارضين «المتعادلين» تقتضى تقديمه على معارضه وبهذه المزية يرتفع التعادل بينهما، فيصير صاحب المزية راجحا مُعْمَلا، ويصير الآخر مرجوحا مهملا. وإنما قلت «مزية لأحد الدليلين» ولم أقل «فى أحد الدليلين» حتى لا يفهم أن المزية لابد أن تكون فى نفس الدليل، ومن داخله. بل قد تكون كذلك، وقد تكون أمرا خارجيا. والمزايا التى يمكن أن ترجح دليلا على آخر، سواء كانت ذاتية أو خارجية، هى ما يسمى بالمرجحات.

ولست أريد فى هذا المبحث القصير تناول قضايا الترجيح وعرض المرجحات وأمثلتها.. فهذه الأمور - من جهة - قد بحثت وفصلت بشكل مطول ومفصل قديما وحديثا فقديما تناولها الأصوليون - وخصوصا المتأخرين منهم - فى أبواب وفصول أصبحت قارة فى كل مؤلفاتهم تقريبًا كما تناولها الدارسون المعاصرون فى

مؤلفات وأبحاث مستقلة[1].

ومن جهة أخرى فأنا إنما أقتصر من كل باب، ومن كل قضية، على بيت القصيد فيها، وأعنى به: العمل بالتقريب والتغليب. وباب التراجيح هو أكثر ما يتجلى فيه التقريب والتغليب. بل لست مبالغا إذا قلت: إن هذا الباب، بشقيه الأصولى، والتطبيقى، كله تقريب وتغليب.

والترجيح هو إحداث الرجحان، أو إظهار الرجحان. وهو مأخوذ من رجحان كفة الميزان، إذا كان ما فيها أثقل مما فى الكفة الأخرى. وهذه الاستعارة فى التسمية غاية فى التوفيق.

ذلك أن العلم ميزان، والقضايا والمقولات العلمية موزونات. فما ثقل وزنه فى ميزان العلم كان مقبولا راجحا. وما خف وزنه كان مردودا مرجوحا، سواء كان رواية ونقلا، أو تفسيرا وتأويلا، أو قياسا واجتهادا.

وأساس الوزن فى الترجيح العلمى هو تغالب الظنون، أو تغالب الظنين المتعارضين، فأيهما كان أغلب، كان هو الراجح، وكان العمل عليه وذلك تابع لمدى قوة الأدلة والمرجحات يقول ابن النجار الحنبلى: «وضابط الترجيح أنه متى اقترن بأحد دليلين متعارضين، أمر نقلى أو اصطلاحى، عام أو خاص، أو قرينة عقلية أو لفظية أو حالية، وأفاد زيادة ظن، رجح به. . .[2]».

---

(١) أذكر منها:

- دلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها، للدكتور بدران أبو العينين بدران.
- التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية، للدكتور عبد اللطيف البرزنجى.
- التعارض بين الأدلة عند الأصوليين، للأستذ محمد عبد الحميد جعفر.
- تعارض الأدلة الشرعية، للعلامة محمد باقر الصدر.
- التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما فى الفقه الإسلامى، للدكتور محمد الحفناوى.
- تعارض النصوص الشرعية، للدكتور عيسى زهران.
- دراسات فى التعارض والترجيح عند الأصوليين، للأستاذ السيد صالح.
- ضوابط الترجيح عند وقوع التعارض لدى الأصوليين، للأستاذ بنيونس الوالى (يوجد البحث مقرونا بخزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط).

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير: ٤/ ٧٥١.

وقد سرد العلامة الشنقيطى ـ فى منظومته ـ مرجحات كثيرة، ثم نبه على جوهرها وضابطها العام، فقال:

وقد خلت مرجحات فاعتبر ... واعلم بأن كلها لا ينحصر

قطب رحاهـا قـوة المِظَنَّة ... فهىْ لـدى تعـارض مَئنّهْ

وقال فى الشرح: «يعنى أن قطب رحى المرجحات، الذى تدور عليه غالبا هو قوة المظنة، بكسر الظاء المشالة ـ أى: الظن فى ترجيح أمر على مقابله . . . فهو ـ أى قوة الظن ـ عند تعارض الأمرين مئنة، أى علامة على الترجيح. . .»[١].

وقال العلامة الشيخ بخيت المطيعى: والأصل العام الذى اتفق عليه الجميع فى باب الترجيح بجميع أنواعه: تقديم غلبة الظن، **فما أفاد الظن الغالب مقدم على ما أفاد المغلوب**»[٢] فمدار العمل على ما غلب، والمجتهد مطالب بأن يلتمس الأقوى والأغلب من الأدلة والأمارات. وكما قال أبو الحسين البصرى «يلزم المجتهد أن يجتهد لظن أقوى الأمارات. . ثم إذا ظن قوة إحدى الأمارات لا يجوز له فى تلك الحال أن يعمل على أضعف الأمارات فى نفسه[٣]» وذلك «للقطع بإيثار والأرجح» كما يقول ابن المرتضى[٤] وقد حكى أبو الحسين الإجماع على هذا الأصل فقال: «وأجمعوا على أنه لا يجوز، إذا غلب على ظنه أن الأمارة أقوى من غيرها، أن لا يعمل عليها وأن يعمل على الأمارات الأضعف فى ظنه»[٥].

فهذا هو جوهر الترجيح والعمل بالترجيح، وقد عمل به العلماء خلفا عن سلف، فغلبوا بين الأخبار، وغلبوا بين المعانى المحتملة للنصوص من القرآن والسنة، وغلبوا بين العلل والأقيسة. . وحيثما ظهرت الغلبة والرجحان، كان ذلك مسلكهم واختيارهم. وقد نص كثير من العلماء على انعقاد الإجماع ـ وخصوصا

---

(١) نشر البنود على مراقى السعود: ٢/ ٣١٤.

(٢) سلم الوصول لشرح نهاية السول (على هامش نهاية السول ٤/ ٥٢٢ ـ ٥٢٣.

(٣) المعتمد ٢/ ٩٥٢ ـ بتحقيق حميد الله.

(٤) مقدمة كتاب البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار ١ ٢٠١.

(٥) نفسه ٩٥٣ ـ ٩٥٤.

إجماع الصحابة والسلف المتقدمين ـ على الترجيح بين المتعارضين والعمل بالراجح منهما. قال الإمام الغزالى: «فإن قال قائل: لم رجحتم أحد الظنين، وكل ظن لو انفرد بنفسه لوجب اتباعه؟ وهلا قضيتم بالتخيير أو بالتوقف. قلنا: كان يجوز أن يرد التعبد بالتسوية بين الظنين وإن تفاوتا، لكن الإجماع قد دل على خلافه، على ما علم من السلف فى تقديم بعض الأخبار علي بعض، لقوة الظن بسبب علم الرواة وكثرتهم وعدالتهم وعلو منصبهم...[1]».

وممن نصوا على إجماع الصحابة والسلف فى هذه المسألة: الباجى[2] والجوينى[3]، والآمدى[4]، والبيضاوى[5]، وعبد العزيز البخارى[6]، والشنقيطى[7].

واحتاط ابن النجار فقال: «اعلم أن العمل بالراجح فيما له مرجح: هو قول جماهير العلماء»[8].

والحقيقة أننا لو ذهبنا نلتمس ما قد ينقض دعوى الإجماع فى هذه المسألة، ويجعلها مسألة خلافية، لما وجدنا شيئا يقوم على ساق. ولهذا أرى أن من يذكرون أن المسألة فيها خلاف بين العلماء، يبالغون فى الأمر. ذلك من قول عبد العزيز البخارى: «اعلم أن العلماء اختلفوا فى جواز التمسك بالترجيح عند التعارض ووجوب العمل بالراجح، فقال بعضهم: الواجب عند التعارض التوقف أو التخيير دون الترجيح... وذهب الجمهور إلى صحة الترجيح ووجوب العمل بالراجح، متمسكين فى ذلك بإجماع الصحابة والسلف...[9]».

وأكثر منه مبالغةً الشيخُ محمد بخيت المطيعى، حيث عقب على البيضاوى والأسنوى فى استدلالهما على صحة الترجيح بإجماع الصحابة، عقب عليهما، وكأنه يرمى إلى نقض دعوى الإجماع فقال: «اختلف العلماء فى العمل بالراجح.

---

(١) المستصفى ٢/ ٣٤٩.

(٢) انظر: إحكام الفصول ٧٣٣.

(٣) انظر: البرهان ٢/ ١١٤٢.

(٤) انظر الإحكام ٤/ ٣٢١.

(٥) انظر: نهاية السول فى شرح منهاج الأصول ٤/ ٤٤٦.

(٦) كشف الأسرار ٤/ ٧٦

(٧) نشر البنود ٢/ ٢٧٩.

(٨) شرح الكوكب المنير: ٤/ ٦١٩.

(٩) كشف الأسرار: ٤/ ٧٦.

فقال فريق، يجب العمل بالراجح بالنسبة للمرجوح، فالعمل به (أى بالمرجوح) ممتنع، سواء كان الرجحان قطعيا أو ظنيا وقال القاضى أبو بكر الباقلانى، لا يجوز العمل بما رجح ظنا، إذ لا ترجيح بظن عنده، فلا يعمل بواحد منهما لفقد المرجح. وقال أبو عبد الله البصرى: إن رجح أحدهما بالظن، فالتخيير بينهما فى العمل، وإنما يجب العمل عنده وعند القاضى بما رجح قطعا)[1].

أقول: بالغ الشيخ المطيعى باعتباره المسألة خلافية (اختلف العلماء...) وبالغ حين اعتبر القائلين بالترجيح مجرد فريق. بينما يحكى الأصوليون الإجماع فى المسألة، ومن تحفظ منهم نسب القول به إلى جماهير العلماء، كما تقدم. وبالغ حين نسب جازما إنكار العمل بالترجيح إلى الباقلانى والبصرى، وفى هذه النسبة ما فيها مما سأوضحه بعد قليل.

وحتى لو صح القول المذكور عن البصرى والباقلانى، فإن قول اثنين من العلماء، وفى وقت متأخر عن انعقاد الإجماع[2]، لا ينقض الإجماع ولا يسوغ تصوير المسألة على هذا النحو. على أن ما ينسب إلى الباقلانى وأبى عبد الله البصرى يبقى رواية ضعيفة، وإن ردده كثير من الأصوليين المتأخرين[3]، بالإضافة إلى ما ضعفه من حيث مضمونه.

أما ضعفه من حيث النقل فتدل عليه أدلة كثيرة، منها أن الأصوليين المتقدمين إما لم يذكروه، أو ذكروه على نحو يدعو إلى الشك فيه. فأبو الحسين البصرى، والباجى، والشيرازى، والسرخسى، والبزدوى، لم ينسبوا هذا القول لا إلى أبى عبد الله البصرى، ولا إلى أبى بكر الباقلانى، ولا إلى غيرهما.

أما أبو المعالى الجوينى: فقال: «وحكى القاضى عن الملقب بالبصرى، وهو جُعْل، أنه أنكر القول بالترجيح. ولم أر فى ذلك فى شىء من مصنفاته مع بحثى

---

(١) سلم الوصول لشرح نهاية السول (نهاية السول ٤/ ٦٦٤).

(٢) أبو بكر الباقلانى توفى سنة ٤٠٣ وأبو بكر عبد الله البصرى سنة ٣٦٩.

(٣) انظر: الوصول إلى الأصول ٢/ ٣٣٢ ـ شرح الكوكب المنير ٤/٦١٩ ـ جمع الجوامع: ١٧٠ سلم الوصول ٤/ ٤٤٦ ـ نشر البنود ٢/ ٢٧٩.

عنها»[1] فهو أولا يجعل القاضى الباقلانى مجرد حاك للقول بإنكار الترجيح، وليس قائلا به. ثم هو ـ ثانيا ـ يشك حتى فى هذه الحكاية عن أبى عبد الله البصرى، لأنه لم يجد هذا القول فى كتبه مع البحث والتقصى.

أما الغزالى، فقد تابع الجوينى فى (المنخول) فقال «وعزا القاضى إلى (أبي الحسين البصرى)[2] بالرمز إلى أنه أنكر الترجيح»[3] فهو يؤكد أن الباقلانى حاك لا قائل، وحتى الحكاية أصبحت مجرد رمز وإشارة! ويزداد شكنا فى أمر هذه الحكاية من كون الغزالى أهمل ذكرها بالمرة فى آخر كتبه الأصولية (المستصفى واكتفى بعبارة: «فإن قال قائل...» وقد تقدم تمام كلامه قبل قليل.

ومن هنا فقد حق للدكتور عبد الحميد أبو زنيد، أن يتحفظ ويتشكك فى قول ابن برهان «وقال القاضى أبو بكر: لا يقضى بالراجح، ولكنهما يتعارضان، ويجب الرجوع إلى دليل آخر»[4] فقد عقب عليه بقوله: «نسبة هذا القول للقاضى أبى بكر فيه نظر، لأنى لم أجد من نسب هذا القول إليه ممن هم شديدوا الاعتناء بنقل أقواله. وقول ساقط كهذا تكون الدواعى موجودة على نقله...[5]».

وقد يبدو أن التشكيك فى النقل ينصب خاصة على نسبة القول إلى الباقلانى، ولكن كلام الجوينى والغزالى فى ذكر نسبة القول إلى البصرى، ثم نبذ الغزالى لهذه الحكاية فى (المستصفى)، كلها قرائن تشكك فى النسبة إلى البصرى

---

(١) البرهان: ٢/ ١١٤٢.

(٢) هكذا في (المنخول) بتحقيق محمد حسن هيتو. وهو خطأ لا شك فيه: أولا، لأن القاضى الباقلانى توفي قبل أبى الحسين البصرى بأزيد من أربعين عاما. وثانيا لأن الجوينى نص على أن المحكى عنه هو (جُعْل)، وهو أبو عبد الله البصرى، الحسين بن على، الملقب بالجعل وذكر ابن النديم أنه يعرف بالكاغدى (٣٠٨ ـ ٣٦٩هـ) وهو حنفى، ورأس من رؤوس المعتزلة. غير أن هذا الخطأ لا ينبغى نسبته إلى الغزالى كما فعل الدكتور عبد الحميد أبو زنيد (انظر الوصول لابن برهان ٢/ ٣٣٢ الهامش والذى لا يكاد يتصور غيره هو أن الخطأ أدخل على (المنخول) من غير الغزالى. ولعل مما سهل الوقوع فى قلب التسمية، أن يكون الغزالى ذكره باسمه (الحسين البصرى) فقلب إلى (أبى الحسين البصري) أما أبو الحسين البصرى، فقد دافع عن صحة العمل بالترجيح: انظر (المعتمد) ٢/ ٦٧٣ بتحقيق حميد الله

(٣) المنخول: ٤٢٦.

(٤) الوصول إلى الأصول: ٢/ ٣٣٢.

(٥) نفسه.

أيضا، يضاف إلى هذا ما قاله ابن تيمية: وهو «يجوز ترجيح أحد الدليلين الظنيين على الآخر عند عامة العلماء. واختلف النقل فيه عن البصرى»[1].

وبالرغم من هذا كله، فلنقل: «لا دخان بلا نار) ولنقل: لعل أبا عبد الله البصري، أو غيره أو هو وغيره، قد ذهب إلى إنكار القول بالترجيح بين الدليلين الظنيين المتعارضين، وأن لا ترجيح إلا بدليل قطعى، وإلى أنه إذا لم يوجد دليل مرجح قطعى، لزم التخيير أو التوقف. ولننظر فى هذا القول، أيا كان قائله وإن كان له قائل والنظر فيه يقتضى إبطاله ورده، لما يلى:

١ ـ اشتراط المرجح القطعى للعمل بالترجيح، يخرج المسألة عن حقيقة الترجيح، فإن الترجيح الحقيقى ما كان بين دليلين ظنيين: أما إذا كان أحدهما قطعيا، أو كان إلى جانب أحدهم شاهد قطعى، فإننا نصبح أمام شيء صحيح قطعا، وشيء باطل قطعا، لأن القطع بصحة أى شيء هو فى نفس الوقت قطع ببطلان ضده. فكل دليل ثبت بيقين، وصح مدلوله بيقين، فقد بطل نقيضه بيقين. فلا مجال للترجيح فى هذه الحالة. قال ابن المرتضى: «ولا تعارض فى قطعيين، ولا قطعى وظنى لانتفاء الظن»[2].

٢ ـ القول بالتخيير، فى حقيقته ومآله، إنما هو ترجيح لا مرجح، وما أظن عقلا سليما يفضل الترجيح بلا مرجح، على الترجيح بمرجح معتبر مؤثر فى الموازنة بين المتعارضين. إن العقلاء حتى من عامة الناس، إذا تعارضت عليهم الأمور وازنوا بينها ورجحوا بأى شيء يصلح للترجيح فى بابه. فكيف بالمجال العلمى الذى لا يقبل أن يخطو المرء فيه أى خطوة إلا وفق الأدلة والقواعد العلمية؟ فكيف نترك الدليل المرجح، والقاعدة العلمية المرجحة، و«نختار» اعتباطا، بلا مرجح، ولا أمارة؟!.

٣ ـ أما القول بالتوقف، فلا يقل سوءاً عن القول بالتخيير بل قد يكون أسوأ

(١) المسودة: ٣٠٩.
(٢) مقدمة البحر الزخار ٢٠١.

منه، باعتبار أن فى التخيير عملاً بأحد الدليلين، وأما التوقف ففيه إهدار الدليلين معا. بالإضافة إلى أن فيه أيضا نوعا من التخيير، وهو تخيير أسوأ من التخيير الأول، ذلك أن «التوقف» عن العمل بالدليلين المتعارضين لا يعنى التوقف التام والنهائى أمام القضية المطلوب حكمها، بل هو فقط توقف عن العمل بالدليلين المتعارضين. ومن هنا قد يعتبر البعض هذه القضية كأنها عارية عن الدليل، فيفعل فيها ما يشاء، وهذا هو التخيير المطلق، بخلاف التخيير السابق، فهو تخيير محدود، تخيير بين أحد دليلين شرعيين.

وهكذا يظهر بطلان القول الرافض للترجيح بكل عناصره، ويبقى بالترجيح مسلكا علميا سديدا وضرورة عملية لا محيد عنها. كما قال أبو العباس القباب: «فالعمل بالراجح متعين عند كل عالم متمكن[١]» ولله در الطوفى حيث قال: «العمل بالأرجح متعين عقلا وشرعا، وقد عملت الصحابة بالترجيح مجمعين عليه. والترجيح دأب العقل والشرع، حيث احتاجا إليه)[٢].

كما أنه من المعلوم أيضا أن التعارض المتحدث عنه، ليس تعارضا حقيقيا راجعا إلى ذات الأدلة الشرعية، فهذا لا يمكن أبدا. وإنما التعارض ناتج عن خطأ الناس فى النقل أو فى الفهم، أو ناتج عن وضع الدليل فى غير موضعه. والترجيح يرمى إلى رفع هذه الآفات.

وهذه القضايا كلها قد تناولها العلماء بالدرس والتمحيص والتمثيل. كما تناولوا صور التعارض الواقعة والممكنة والمفترضة ووضعوا لكل ذلك مرجحاته، بل إنهم أسرفوا فى افتراض وجوه التعارض ومرجحاتها حتى أخذ عدد من العلماء يتصدون لبيان المرجحات الفاسدة، التى جاء القول بها نتيجة الرغبة فى التكثير والاحتياط الافتراضى.

وبناء على هذا، فلا معنى لأن أعيد الخوض فى هذه المسائل لا بتفصيل ولا بإيجاز، فهى مقررة ومكررة فى عامة الكتب الأصولية وخصوصا المتأخرة منها.

---

(١) معيار الونشريسى ١١/٤٧.

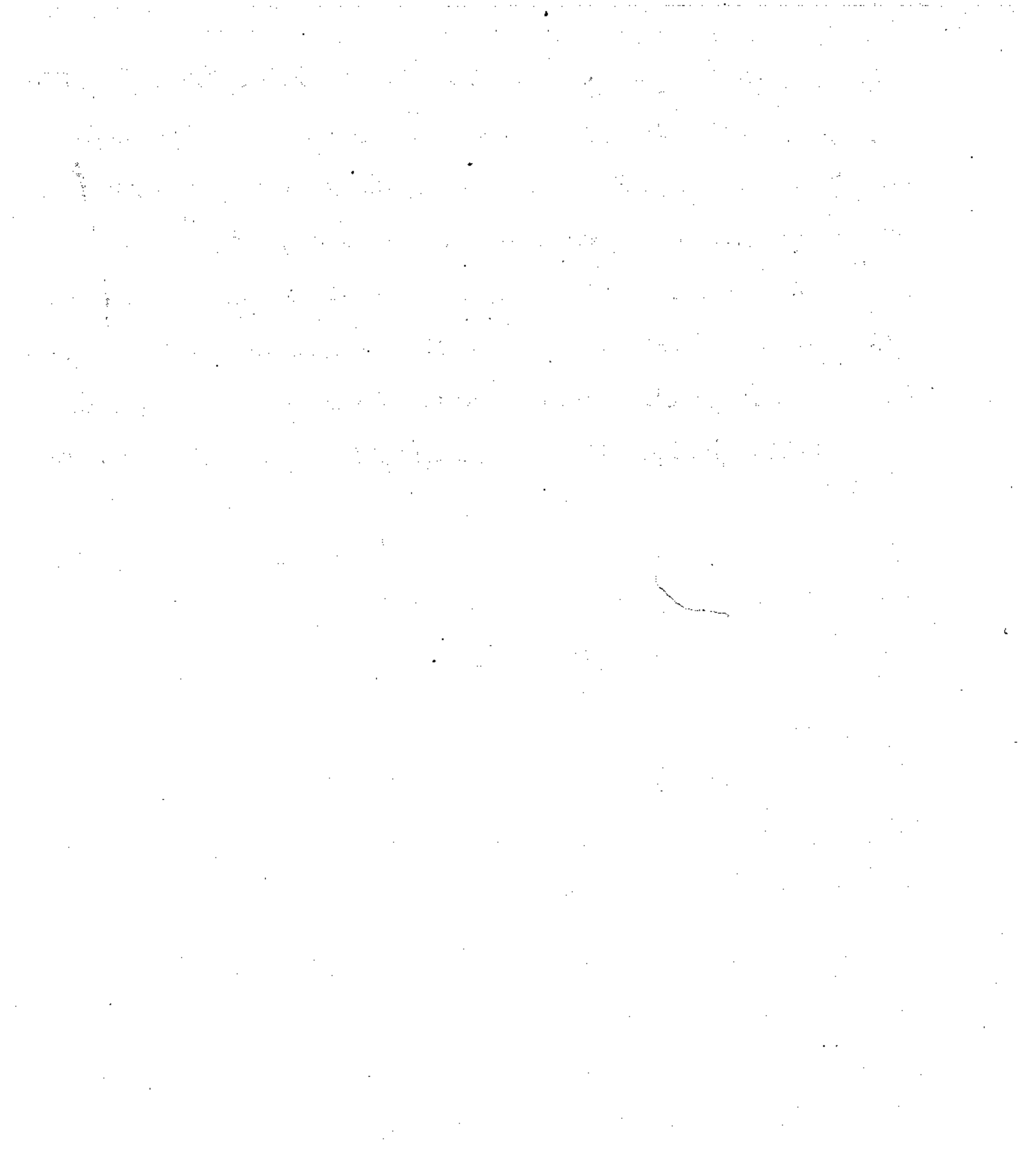
(٢) شرح الكوكب المنير لابن النجار ٤/٦٢١.

ولكنى أريد التأكيد فقط على أن العمل بالترجيح، هو عين العمل بالتقريب والتغليب. وإن كان الترجيح فى معظمه تغليب، حتى جعلهما الأسنوى مترادفين، قال: «الترجيح فى اللغة هو التمييل والتغليب»[1] والتقريب - فى اصطلاح هذا البحث خاصة - إنما هو درجة عليا من درجات التغليب. ويحصل ذلك إذا كان المرجح قويا، يصبح معه المعارض بعيدا جدا، أو إذا تضافرت مرجحات عديدة على تأييد أحد المتعارضين، من ذلك ما يسمى عند الأصوليين (الترجيح بكثرة الأدلة)، ومثله (الترجيح بكثرة الرواة) قال ابن النجار: «فإن كثرة الأدلة تفيد تقوية الظن، لأن الظنين أقوى من الظن الواحد، لكون الأكثر أقرب إلى القطع»[2].

---

(١) نهاية السول ٤/ ٤٤٥.

(٢) شرح الكوكب المنير ٤/ ٦٣٤.

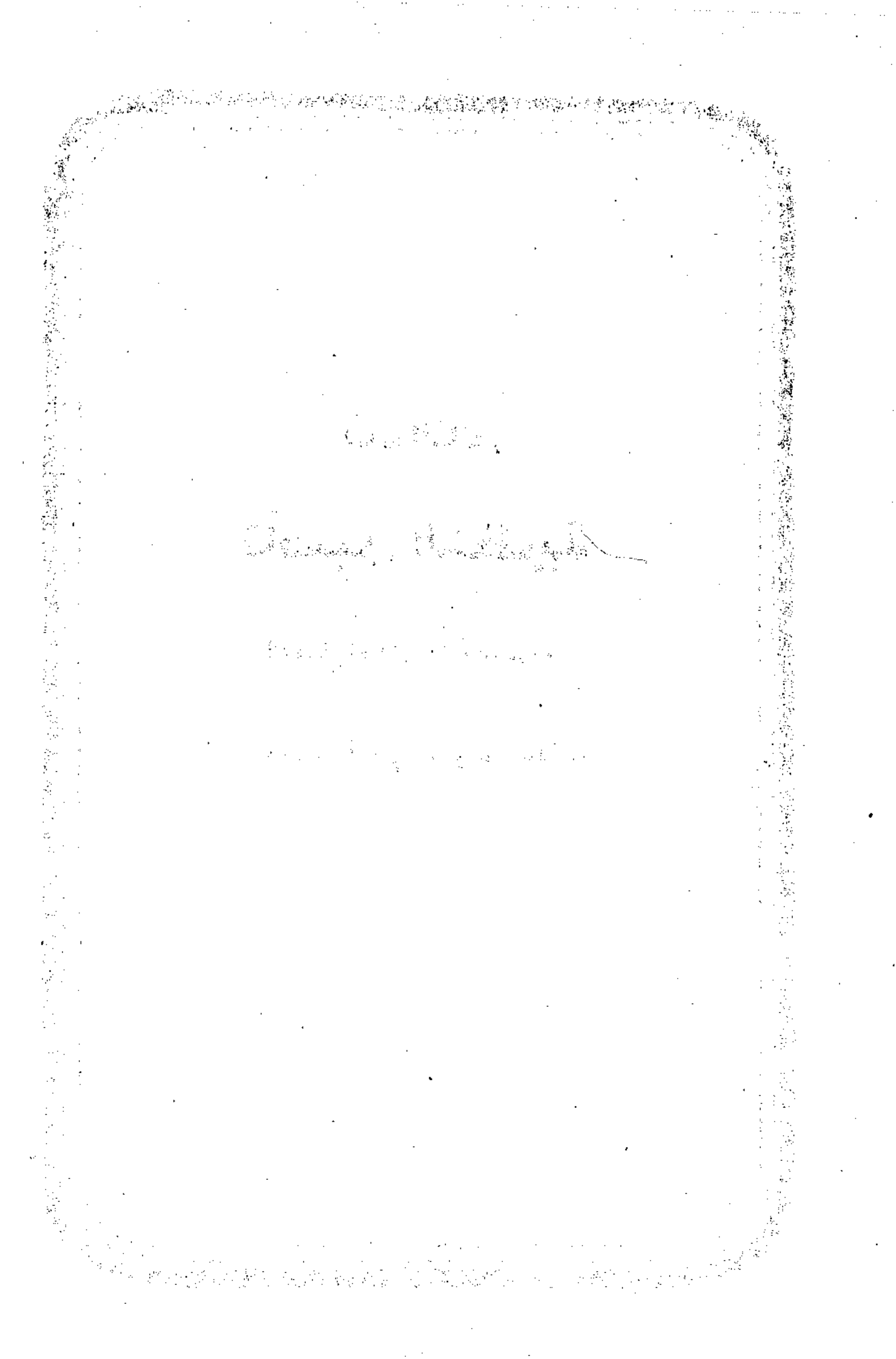




تأصيل النظرية

الفصل الأول: أدلة النظرية.

الفصل الثانى: ضوابط النظرية.

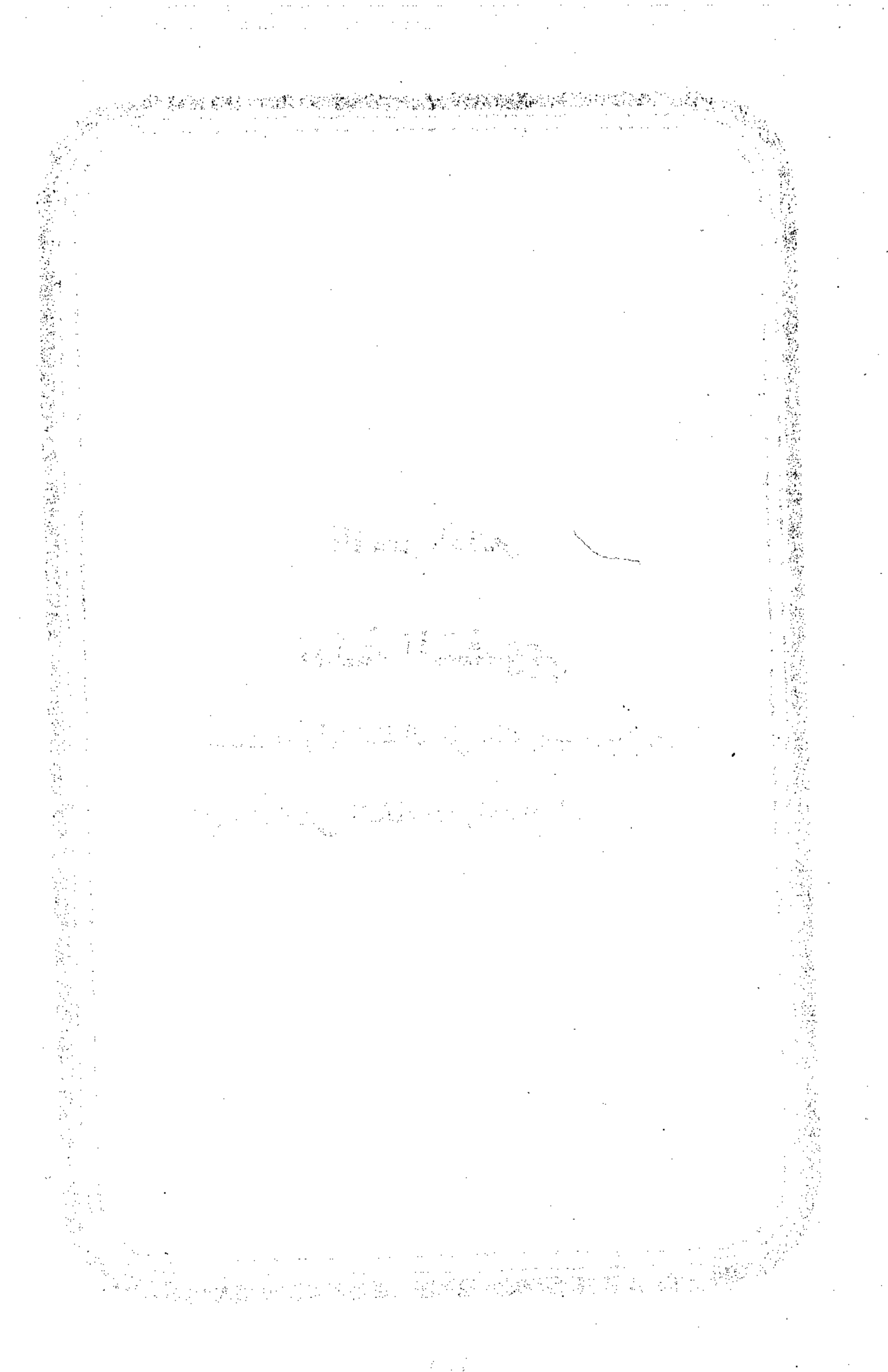


الفصل الأول: أدلة النظرية.

أدلة التقويم

المبحث الأول: أدلة العمل بالتقريب والتغليب

المبحث الثاني: اشكالات واعتراضات



المبحث الأول

أدلة العمل بالتقريب والتغليب

١ ـ من القرآن الكريم:

تبين من خلال الفصول والمباحث السابقة أن أكثر صور التقريب والتغليب ترجع إلى العمل بغالب الظن. وتردد فى ثنايا ذلك على لسان عدد من العلماء أن العمل بالظن واجب. وهم يقصدون ـ لا شك ـ الظن الغالب الراجح.

والأصل فى العمل بالظن أدلة كثيرة، نقلية وعقلية، تضافرت على تثبيت هذه النتيجة. ومن هذه الأدلة آيات قرآنية، استفاد منها العلماء مشروعية العمل بالظن فى بعض الحالات، ووجوب العمل به فى حالات أخرى.

من هذه الآيات قوله عز وجل ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ** ﴾[(١)] فهذه الآية دلت بمنطوقها على وجوب اجتناب كثير من الظن، وأن بعض الظنون إثم فلا يجوز اتباعها، ودلت بمفهومها الواضح على أن بعض الظنون ليس بإثم، وليس مطلوباً اجتنابه. وهذا يعنى العمل ببعض الظنون ومشروعيته.

أما وجوب العمل بالظن فى بعض الحالات، فدلت عليه آيات أخرى كقوله تعالى: ﴿ **فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ** ﴾[(٢)] فقد دلت الآية على أن من توقع وغلب على ظنه أن موصيا مقْدِم على ظلم ورثته بوصية مجحفة سيئة القصد. فيجب عليه أن يبادر إلى إصلاح هذا الفساد. ومنع هذا الظلم من النفاذ. قال القرطبى: «فى هذه الآية دليل على الحكم بالظن، لأنه إذا ظن قصد الفساد، وجب السعى فى الإصلاح. وإذا تحقق الفساد لم يكن صلحا، إنما يكون حكما بالدفع وإبطالا للفساد وحسما له»[(٣)].

ولهذه الآية نظائر فى القرآن الكريم، كقوله سبحانه ﴿ **وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا ...** ﴾[(٤)].

---

(١) سورة الحجرات: ١٢.

(٢) سورة البقرة: ١٨٢.

(٣) الجامع لأحكام القرآن ٢/ ٢٧١.

(٤) سورة النساء: ٣٥.

وجاء في (شجرة المعارف والأحوال) لابن عبد السلام: «فصل الظنون الواجبة: قال الله تعالى: ﴿ وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ[1] . . . ﴾[2] وذكر نصوصاً أخرى في مشروعية العمل بالظن ثم قال: «أمر الشرع باتباع ظنون مستفادة من أمارات تفيدها لما في ذلك من تحصيل المصالح المظنونة. . وهذه الظنون: كل ظن مستفاد من دليل شرعي: كالظن المستفاد من الظواهر، والأقيسة والأقارير[3]، والشهادات[4] . . .».

ومن الآيات المفيدة لما نحن فيه، أيات أمرت بفعل الأحسن، وبقول الأحسن وبسلوك المسلك الأحسن، من مثل قوله جلا وعلا: ﴿ وَقُل لِّعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[5]، ﴿ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[6]، ﴿لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾[7]، ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾[8].

فهذه الآيات تفيد أننا مطالبون أن نفعل أحسن ما يمكن فعله، وأن نقول أحسن ما يمكن قوله، وأن نسلك أحسن ما يمكن سلوكه، وإذا أشكلت علينا الأمور والتبست تخيرنا أحسنها وإذا اشتبهت علينا الأقوال انتقينا أليقها، وإذا اضطربت علينا المسالك تحرينا أسلمها، وإذا تضاربت أمامنا الآراء تمسكنا بأصحها، وإذا اختلطت علينا المصالح اخترنا أصلحها، وإذا تعارضت علينا الأدلة اتبعنا أرجحها وأقواها. .

ولا داعي لأن يقول لنا قائل: الأحسن هو ما نص عليه الكتاب والسنة، وإن الحلال بين والحرام بين. فهذا يعرفه كل أحد، ويسلم به كل مسلم. ولكني أعني أن بين الحلال والحرام أمورا مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، وأعني أن في ثنايا الكتاب والسنة إشارات لا يهتدي إليها كثير من الناس، وإشكالات لا يدرك كنهها إلا أولو الألباب، وهم في ذلك متفاوتون، وقد يختلفون. وأعني ما في بحر الحياة من نوازل وقضايا لا تتناهى كما ولا كيفا، يحتاج فيها الناس إلى هدى ونور. وهي قضايا ونوازل لا يمكن أن تحيط بها حرفية النصوص ولا حرفية المقاييس والتخريجات. فلا يبقى أمام العالم المجتهد، ولا أمام المكلف من باب

---

(1) سورة النساء: ٦.
(2) شجرة المعارف والأحوال: ٨٩.
(3) يقصد الاقرارات، أي الاعترافات.
(4) شجرة المعارف: ٨٩-٩٠.
(5) سورة الإسراء: ٥٣.
(6) سورة المؤمنون: ٩٦.
(7) سورة الكهف: ٧.
(8) سورة الملك: ٢.

أولى، إلا أن يتحرى، ويسدد، ويقارب، ويغلب.. وسواء أوَجد فى ذلك إشارات شرعية، أو مسلمات عقلية، أو مبادئ خلقية، أو أذواقاً اجتماعية كريمة، أو استصلاحاً سديداً أو حكمة صادقة.. فكل ذلك وغيره من المقاييس المعتبرة شرعاً وعقلا، يمكنه الاستناد إليه، مادام هو أحسن ما يجد، وأحسن ما يرى، وأحسن ما يمكن.

ومن لطائف الإمام مالك فى موطئه، أنه رحمه الله أكثر من القول فى بعض اختياراته الفقهية «وهذا أحسن ما سمعت».

فمن ذلك أن صاحب الماشية التى حال عليها الحول، وهى بالغة نصاب الزكاة، وقبل الحول بقليل ملك صاحبها رؤوسا أخرى من جنسها، هل تجب عليه الزكاة فيما انضاف قبيل الحول؟ قال فى ذلك: «ولو كانت لرجل غنم، أو بقر، أو إبل، تجب فى كل صنف منها الصدقة، ثم أفاد إليها بعيراً أو بقرة، أو شاة، صدُقها مع صنف ما أفاد من ذلك حين يصدقه، إذا كان عنده من ذلك الصنف الذى أفاد، نصاب ما شية. قال مالك: وهذا أحسن ما سمعت فى ذلك»[١].

وقال فى تحديد من تؤدى عنهم زكاة الفطر: «أحسن ما سمعت فيما يجب على الرجل من زكاة الفطر، أن الرجل يؤدى ذلك عن كل من يضمن نفقته ولابد له من أن ينفق عليه..»[٢].

ومالك يرى أن النافلة تجب وتلزم بالشروع فيها، وقد أطال فى بيان ذلك وذكر أمثلته، واستدلالاته عليه، ثم ختم بقوله: «وكل أحد دخل فى نافلة، فعليه إتمامها إذا دخل فيها، كما يتم الفريضة. وهذا أحسن ما سمعت»[٣].

وهو أحياناً يعبر عن هذا المعنى نفسه بعبارة «وهذا أحب ما سمعت إلى فى ذلك» وأحياناً يجمع بين العبارتين، كما جاء فى مسألة طلاق التمليك، (وهو أن يجعل الرجل أمر طلاق زوجته بيدها، فتختار الطلاق) حيث يرى الإمام أنه يعد طلقة واحدة رجعية. وقد روى فى ذلك أثارا تشهد لهذا القول، منها ما رواه عن عبد الرحمن بن القاسم، عن أبيه، أن رجلا من ثقيف ملك امرأته أمرها. فاختارت الطلاق، فنازعها فيه. قال: «فاختصما إلى مروان بن الحكم، فاستحلفه

---

(١) الموطأ: ١/٢٦٦.

(٢) نفسه: ٢٨٣.

(٣) نفسه: ٣٠٧.

ما ملكها إلا واحدة، وردها إليه.

قال مالك، قال عبد الرحمن: فكان القاسم يعجبه هذا القضاء، ويراه أحسن ما سمع فى ذلك، قال مالك: وهذا أحسن ما سمعت فى ذلك وأحبه إلى»[1].

وكأنى بالإمام مالك وهو يمارس هذا النوع من «الاستحسان» وينظر فى الأقوال والاجتهادات ويختار أحسنها وأصلحها، ثم يوقع عليه بتلك العبارة المتكررة «وهذا أحسن ما سمعت»، كأنى به يستحضر قول الله تبارك وتعالى **﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ (١٧) الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾**[2] ويحرص أن يكون من أهله.

وفى بيان مغزى هذه الآية يقول العلامة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور: «وقد دل ثناء الله على عباده المؤمنين الكُمَّل بأنهم أحرزوا صفة اتباع أحسن القول الذى يسمعونه، عل شرف النظر والاستدلال.. ومنه النظر والاستدلال فى شرائع الإسلام، وإدراك دلائل ذلك، والفقه فى ذلك والفهم فيه، والتهمم برعاية مقاصده فى شرائع العبادات والمعاملات، ومما يتبع ذلك: انتقاء أحسن الأدلة، وأبلغ الأقوال الموصلة إلى هذا المقصود، بدون اختلال ولا اعتلال. بتهذيب العلوم ومؤلفاتها. فقد قيل: خذوا من كل علم أحسنه، أخذًا من قوله تعالى هنا **﴿الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه)...[3]﴾**.

ومن الآيات الدالة على ضرب آخر من التقريب، وهو التسامح فيما خف شأنه وقرب أمره قوله سبحانه **﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾**[4].

فالآية تحض على إصلاح شؤون اليتامى، ومنها إصلاح شؤونهم المالية، بحسن التدبير وسلامة التصرف، وبرعايتها على أكمل وجه، كما قال تعالى فى الآية الأخرى **﴿ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾**[5] والأصل فى هذه

---

(١) نفسه: ٢/ ٥٥٤.
(٢) سورة الزمر: ١٨.
(٣) التحرير والتنوير: ٢٣/ ٣٦٧
(٤) سورة البقرة: ٢٢٠.
(٥) سورة الأنعام: ١٥٢.

الرعاية والصيانة لمال اليتيم، أن تتم بكامل الدقة، وبالحساب المضبوط، حتى فى نفقات اليتيم المنزلية من أكل وشرب ونحوه من الاستهلاكات اليومية. ولكن تسيير الأمور على هذا النحو شاق محرج لكافلى اليتيم، القائمين على أمواله. ومن ثم جاء الترخيص والعفو، واكتفى بالتقريب فى هذه الجوانب اليسيرة، وذلك قوله تعالى ﴿**وإن تخالطوهم فإخوانكم**﴾ نقل القرطبى عن أبى عبيد أنه قال: «مخالطة اليتامى أن يكون لأحدهم المال، ويشق على كافله أن يفرد طعامه عنه، ولا يجد بدا من خلطه بعياله، فيأخذ من مال اليتيم ما يرى أنه كافيه بالتحرى، فيجعله مع نفقة أهله، وهذا قد يقع فيه الزيادة والنقصان فجاءت هذه الآية الناسخة بالترخص فيه. قال أبو عبيد: وهذا عندى أصل لما يفعله الرفقاء فى الأسفار فإنهم يتخارجون النفقات بينهم بالسوية، وقد يتفاوتون فى قلة المطعم وكثرته»(١).

قلت: وهذا عندى أصل فى العمل بالتقريب. ولهذا الأصل فروع وتطبيقات، تقدم بعضها وسيأتى بعض آخر. مع ضوابط هذا الأصل إن شاء الله تعالى.

ومن الآيات التى لاتخفى دلالتها فى هذا السياق:

- ﴿**اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى**﴾(٢).
- ﴿**وَأَن تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ**﴾(٣).
- ﴿**وَاذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰ أَن يَهْدِيَنِ رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَٰذَا رَشَدًا**﴾(٤).
- ﴿**فَأَرَدْنَا أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا**﴾(٥).

ويتضح مرادى من هذه الآيات أكثر من خلال الحديث النبوى الآتى، وبه أنتقل إلى الفقرة الثانية من هذا المبحث، وهى:

٢ـ من السنة:

والحديث الذى أبدأ به هو قوله ﷺ «سددوا وقاربوا وأبشروا، فإنه لن يدخل الجنة أحداً عمله. قالوا ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا، إلا أن يتغمدنى الله

---

(١) الجامع ٣/ ٦٥.
(٢) سورة المائدة: ٨.
(٣) سورة البقرة: ٢٣٧.
(٤) سورة الكهف: ٢٤.
(٥) سورة الكهف: ٨١.

منه برحمة. واعلموا أن أحب العمل إلى الله أدومه وإن قل» هذه إحدى روايات الإمام مسلم، وهى عن عائشة، وعند الإمام البخارى، من كتاب الإيمان، عن أبى هريرة، عن النبى ﷺ قال: «إن الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه. فسددوا وقاربوا وأبشروا واستعينوا بالغدوة والروحة وشىء من الدلجة» وفى بعض روايات البخارى: «وقرّبوا» بتشديد الراء، من «التقريب».

والحديث واضح فى رفع الحرج، والتحذير مع التنطع، والدعوة إلى مسلك التقريب والتسديد إن اقتضته الأحوال. قال النووى: «ومعنى سددوا وقاربوا: اطلبوا السداد واعملوا به. وإن عجزتم فقاربوه، أى اقربوا منه. والسداد: الصواب[(١)]» وقال القسطلانى فى معنى (قاربوا): «أى إن لم تستطيعوا الأخذ بالأكمل فاعملوا بما يقرب منه»[(٢)].

الحديث الثانى فى هذا الباب - وهو فى الصحيحين وغيرهما أيضا - هو ما رواه عمرو بن العاص رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران. وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر» والذى يهمنا من الحديث هو شطره الأخير، حيث جعل الاجتهاد مشروعا مع إمكان الخطأ، وهذا هو الاجتهاد الظني، لأن القطعى لا يحتمل الخطأ، فالحديث أصل فى مشروعية الاجتهاد الظنى المحتمل للخطأ. بل إن الحديث ينص على أن للمجتهد المخطئ أجراً على اجتهاده. فخطؤه لا يحرمه أجر اجتهاده، وفى هذا تأكيد قوى لمشروعية الاجتهاد بالظن، والأخذ بظاهر الأمر، وإن كان فى باطنه وحقيقته يحتمل خلاف ظاهره.

ويتأكد هذا المعنى بمثال تطبيقى من النبى ﷺ فى حديث له مروى فى الموطأ والصحيحين وغيرهما. وهو قوله لخصمين تحاكما عنده: «إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلى فلعل بعضكم أن يكون ألحن[(٣)] بحجته من بعض. فأقضى له على نحو ما أسمع منه. فمن قضيت له بشئ من حق أخيه فلا يأخذن منه شيئا. فإنما أقطع له قطعة من النار.[(٤)]» قال ابن النجار: «ومن شواهد وجوب العمل بالظن، ما فى الصحيح من حديث أم سلمة مرفوعا: إنما أنا بشر. . .[(٥)]».

---

(١) شرح صحيح مسلم١٧/ ١٦٢.

(٢) إرشاد السارى١/ ١٢٤.

(٣) أبلغ فى البيان والاحتجاج لدعواه.

(٤) هذه رواية الموطأ (٢/ ٧١٩).

(٥) شرح الكوكب المنير: ٤/ ٤٢٠.

ومن هذا الباب: الأحاديث الواردة فى الخرص، أى خرص الثمار، وهو تقديرها على رؤوس الأشجار تقديراً تقريبيًا قصد أخذ زكاتها والإذن لأصحابها بالتصرف فيها أكلا وبيعاً. . وجمهور العلماء على القول بمشروعية الخرص عند الحاجة إليه، خلافا للحنفية. وسند الجمهور أحاديث متعددة فيها العمل بالخرص والأمر به، أقتصر منها على حديث سهل بن أبى حثمة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: إذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلث، فإن لم تدعوا الثلث فدعوا الربع[١]».

وقد دافع الإمام الخطابى عن مشروعية الخرص، بناء على هذا الحديث وغيره، وبين أنه ضرب من الاجتهاد المبنى على الخبرة وسداد النظر، ورد على المنكرين لمشروعيته، الذين يعتبرونه ضربا من التخمين. قال رحمه الله: «فأما قولهم: إنه ظن وتخمين. فليس كذلك بل هو اجتهاد فى معرفة مقدار الثمار، وإدراكه بالخرص الذى هو نوع من المقادير والمعايير، كما يعلم ذلك بالمكاييل والموازين، وإن كان بعضها أحصر من بعض، وإنما ذلك كإباحة الحكم بالاجتهاد عند عدم النص، مع كونه معرضاً للخطأ. وفى معناه تقويم المتلفات عن طريق الاجتهاد وباب الحكم بالظاهر باب واسع لا ينكره عالم[٢]».

وجاء فى الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها، وهى تصف غسل النبى ﷺ، قالت: «. . . ثم يخلل بيديه شعره حتى إذا ظن أنه قد أروى بشرته، أفاض عليه الماء، ثلاث مرات» قال المجد ابن تيمية، «وهو دليل على أن غلبة الظن فى وصول الماء إلى ما يجب غسله، كاليقين»[٣].

وفى كتاب البيوع من صحيح مسلم، عن أبى رافع، أن رسول الله ﷺ، استسلف من رجل بكرا (أى جملا صغير السن)، فقدمت عليه إبل من إبل الصدقة، فأمر أبا رافع أن يقضى الرجل بكره، فرجع إليه أبو رافع فقال: لم أجد إلا حملا خياراً رباعيا. فقال النبى ﷺ: أعطه إياه، فإن خيار الناس أحسنهم قضاء.

قال ابن تيمية «. . . وهذا دليل على أن المعتبر فى معرفة المعقود عليه هو **التقريب**، وإلا فيعجز الإنسان عن وجود حيوان مثل ذلك الحيوان[٤]».

---

(١) رواه الخمسة إلا ابن ماجة (منتقى الأخبار).
(٢) معالم السنن بهامش سنن أبى داود: ٢/ ٢٥٩.
(٣) منتقى الأخبار ١/ ٢٢٩.
(٤) القواعد النورانية الفقهية: ١٣٥.

٣ـ بناء الأحكام على المظنات الغالبة:

والمظنات جمع مظنة. وهى الحالة أو الأمارة التى يقترن بها فى الغالب أمر معين. فإذا رأينا تلك الحالة أو تلك الأمارة ظننا حصول ذلك الأمر. فهى مظنته، لأن بوجودها يظن وجوده، بناء على الاقتران الغالب. والمظنات قد لا تصدق أحياناً. فقد توجد ولا يوجد الأمر المقارن لها. كما قد يوجد الأمر المقارن دون وجودها. ولهذا يقال: بحثت عن هذا الأمر فى مظانه فلم أجده.

وقد بنى الشرع كثيراً من أحكامه على المظنات الغالبة، وإن كان يقصد فى الحقيقة البناء على الأمور المقارنة لها فى الغالب.

من ذلك: التكليف نفسه. فمما لا خلاف فيه أن مستوجب التكليف هو العقل. ولكن الشرع جعل البلوغ نفسه موجبا للتكليف ولتحمل المسؤوليات. وذلك أن النضج العقلى[1] الذى يستوجب التكاليف والتبعات، أمر باطنى لا يمكننا إدراكه على حقيقته، ولا يمكننا ضبط وقته. ولكن بما أن هناك اقتراناً غالباً بين البلوغ البدنى، والنضج العقلى المؤهِّل لفهم التكاليف وأدائها فقد جعل البلوغ البدنى الذى يضبط بأمارت واضحة، جعل مظنة للنضج العقلى، وجعل هو المناط الفعلى للتكليف.

مع أن الناس تختلف: فمنهم من يكون ناضجاً متعقلا، مستعداً لاستيعاب التكاليف الشرعية، وتحمل الأعباء والمسؤوليات، وهو لم يدرك بعد سن البلوغ المعتاد. ومنهم من يدرك كل شروط البلوغ البدنى، من سن، واحتلام، أوحيض، و نبات شعر البلوغ. . ولكنه متأخر فى تعقله ورشده. ومع هذا فالتكليف يبقى منوطاً بالبلوغ الزمنى والبدنى، ولو تقدم عنه أو تأخر عنه النضج العقلى المطلوب. فلا النوع الأول تفرض عليه التكاليف وتبعاتها قبل البلوغ، ولا النوع الثانى يعفى منها وتؤخر له بعد البلوغ، وإنما تمضى الأحكام مع مظنتها على وجه التغليب، لا يضرها الانخرام القليل عدداً، اليسير قدراً.

ومن ذلك أيضا نصاب الزكاة، فقد اعتبر النصاب مظنة الغنى، فتجب عنده الزكاة، إما وحده فى بعض الأموال، وإما مع حولان الحول فى أموال أخرى.

---

(١) المراد هنا بالنضج العقلى حده الأدنى الذى يحصل عادة فى مرحلة البلوغ.

هذا مع أن الحقيقة التى لا شك فيها هى أن مناط وجوب الزكاة هو الغنى والفضل[1]. وقد جاء ذلك صريحاً فى قوله ﷺ عن الزكاة «تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم»[2] والنصاب الذى جعل موجباً للزكاة، إنما هو مظنة، (أى علامة غالبة)، للغنى، وإلا فكم من مالك للنصاب فقير، وكم من غنى مترف لم يبق عنده نصاب قط حتى يحول عليه حول. فصاحب الخمسة أوسق، إن لم يكن له غيرها، فقير لا شك فى ذلك. ومع هذا فالزكاة واجبة عليه. وقد يحصل عشرين وسقا أو ثلاثين،ولكنه يعول عشرة أنفس. فهذا أيضا فقير، ولكن الزكاة واجبة عليه، وقل مثل هذا فى الخمس من الإبل وصاحب التجارة اليسيرة.

ولكن هذه الصور نادرة التحقق، والغالب أن صاحب الخمسة أوسق يحصل محاصيل أخرى قد تبلغ نصابا، وقد لا تبلغه. فقد يحصل أربعة أوسق وثلاثة أوسق من عدة أصناف، فيعفى من زكاتها. وقد تكون له أنعام، إما كثيرة تجعله غنيا بها، أو قليلة فتعفى من الزكاة. وهكذا الآخر والآخر.

كما أننا قد نجد ناساً يعيشون فى يسر وسعة، ولكن وجوب الزكاة لا يصل إليهم، إما لأنهم لم يملكوا نصابا من صنف واحد من المال. أو ملكوه ولم يحل عليه الحول المشروط فيه. أو ملكوا النصاب، وحال عليه حول بعد حول، ولكنهم يتقلبون فى الديون والقروض، من واحد لآخر، كما أصبح حال عدد من التجار اليوم. فهؤلاء قد يبقون متفلتين من واجب الزكاة. ولكن هذه الحالات نوادر وشاذ. وتبقى الأحكام مرتبطة بالمظان الغالبة.

وكذلك أوجب الشرع بناء الأحكام القضائية على البينات والدلائل التى تصح وتصدق فى الغالب الأعم، وإن كانت قد يدخلها الكذب، والزور، والغلط، ولكنها تظل معتبرة ما دامت تصدق فى الغالب. ولا أحد من العلماء ينكر أن الشهادات ـ وهى أهم البينات الشرعية ـ إنما تفيد الظاهر، وقلما تبلغ درجة اليقين. ومع ذلك فالعمل بها لازم، والحكم بمقتضاها نافذ. وهو يحلل ويحرم فى الأنفس والأبدان والأبضاع والأموال. وقد يحرم الحلال وقد يحلل الحرام. ومع ذلك،فإن نسبة قليلة من هذه المخاطر، لا تقف فى وجه النسبة الغالبة من الصدق، والحق، التى تترتب على الشهادات.

---

(١) أريد بالفضل ما فضل أى زاد عن حاجات الإنسان.

(٢) الحديث متفق عليه.

ومما يدخل فى هذا الباب ويشهد له: قوله ﷺ «إذا رأيتم الرجل يعتاد المساجد فاشهدوا له بالإيمان»[1] فقد يعتاد المساجد من ليس بمسلم ولا مؤمن فنشهد له بالإيمان غلطا. وتبنى على هذه الشهادات أحكام وتصرفات. ولكن هذا الغلط نادر. ويبقى ارتياد المساجد واعتيادها مظنة الإيمان والصدق. وقلما يصبر المنافق على ذلك. فأمضى الحكم على الغالب، ولا عبرة بالاستثناءات.

ومن المظنات الغالبة التى بنى عليها الشرع أحكاماً كثيرة: السفر والمرض، باعتبارهما مظنة المشقة والحرج وضيق الإمكانيات واختلال العادات. ولذلك رتب عليهما الشرع كثيرًا من الرخص والأحكام الاستثنائية. مع أن الدواعى الحقيقية لتلك الأحكام الاستثنائية قد لا تتحقق رغم وجود السفر والمرض، ومع هذا فإن الأحكام الخاصة بالسفر والمرض تبقى قائمة ماضية. يقول الإمام الشاطبى في هذا الصدد: «وكذلك ناط الشارع الفطر والقصر بالسفر، لعلة المشقة، وإن كانت المشقة قد توجد بدونه، وقد تفقد معه ومع ذلك فلم يعتبر الشارع تلك النوادر بل أجرى القاعدة مجراها. ومثله حد الغنى بالنصاب، وتوجيه الأحكام بالبينات، وإعمال أخبار الآحاد، والقياسات الظنية.. إلى غيرذلك من الأمور التى قد تتخلف مقتضياتها فى نفس الأمر، ولكنه قليل بالنسبة إلى عدم التخلف[2]...».

٤ـ الإجماع:

والإجماع فى هذه القضية إجماعات، ولكنها جميعًا تلقى حول عنصر جوهرى مشترك وهو العمل بالغالب. فقد أجمع العلماء ـ إلا من لا يؤبه له ـ على العمل بخبر الواحد ـ وهو ـ فى بعض الحالات على الأقل ـ إنما يفيد الصحة والصدق على الغالب. وقد تقدم هذا بتفاصيله.

وأجمعوا على العمل بالترجيح، والترجيح إنما هو الأخذ بالغالب من المتعارضين. وقد تقدم هذا أيضا.

وأجمعوا على صحة الاجتهاد الظنى. وهو قائم على أن المجتهد يقول بما غلب على ظنه. بل إن الاجتهاد عندهم لا يكون إلا فى مجال الظنون، قصد اختيار أغلبها، وقد شاع تعريف الاجتهاد بأنه «استفراغ الفقيه الوسع ليحصل له

---

(١) رواه الترمذى فى أبواب التفسير وقال: هذا حديث حسن غريب.

(٢) الموافقات٣/ ٢٦٦.

ظن بحكم شرعى»[١].

ونظرا لكثرة الأخذ بالظنون فى المسائل الفقهية العملية، فقد أصبح مسلما عندهم أن الأحكام العملية يكفى فيها الظن، حتى قال جلال الدين الخبازى: «غلبة الظن توجب العمل، لعدم توقفه على اليقين يقيناً»[٢].

وقد نص ابن عبد السلام على انعقاد الإجماع على اتباع الظن فى بعض المواطن...[٣].

والإجماع على صحة العمل بالظن وعلى العمل بالأدلة الظنية، وعلى صحة الاجتهاد الظنى، هذا الإجماع يرجعه بعض العلماء إلى عهد الصحابة، ويعتبرون إجماع الصحابة هو أقوى دليل على العمل بالظن فى المجال الفقهى، يقول الغزالى مثلا: «واتباع الظن فى هذه الأصول[٤]، لا لكونه ظنا، لكن لعمل الصحابة به واتفاقهم عليه[٥]» ويقول فى موضع آخر: «فإنهم مهما أجمعوا على القياس فقد ثبت بالقواطع أن الأمة لا تجتمع على الخطأ[٦]».

وقد تقدم فى مبحث الترجيحات، أن الإجماع على صحة العمل بالترجيح، ووجوب العمل بالراجح، إنما هو إجماع الصحابة والسلف. وإجماع الصحابة على العمل القياس، نص عليه ابن برهان[٧] وذكره ابن عقيل بصيغة أخرى، وهى أنه تواتر عنهم العمل بالقياس[٨].

٥ـ الضرورة والبداهة:

على أن العمل بالتقريب والتغليب ـ أو العمل بالظنون ـ هو أمر تفرضه الضرورة فى كثير من الأحيان، وتشهد له البداهة العقلية. فكثيرا ما يتعذر أو يتعسر الحصول على اليقين، مع أن فى الأمر أدلة ظنية ترجح وتقوى قولا معينا وفعلا معينا. فهل نعطل الأعمال؟ وهل نعطل النصوص؟ وهل نتوقف، والتوقف تعطيل؟ هل نسوى الراجح بالمرجوح والغالب بالمغلوب؟.

إن الضرورة الواقعية، والبداهة العقلية، تدفعان إلى الأخذ بالغالب، وتشيران

---

(١) تعريفات الجرجانى ص٨.
(٢) المغنى فى أصول الفقه: ١٩٥.
(٣) قواعد الأحكام: ٢/٥٣.
(٤) يقصد: خبر الواحد، والعمومات، والأقيسة.
(٥) المستصفى: ٢/١٤٥.
(٦) المستصفى٢/٢٥٣.
(٧) الوصول إلى الأصول٢/٢٤٤.
(٨) انظر المسودة لآل تيمية:٣٦٨.

إلى أنه هو الصواب الممكن. وما دام هو الصواب الممكن، فإنه هو المطلوب، وهو المتعين، والأخذ به هو الصواب ولو احتمل الخطأ فى باطن الأمر الذى لا علم لنا به، أليس من اغتسل أو توضأ بماء ظنه طاهراً، وضوؤه صحيح، وغسله صحيح،؟ أليس من اعتقد نفسه متوضئا، وكان وضوؤه قد انتقض، فصلى، فصلاته صحيحة، ولا شيء عليه؟ أليس من فهم نصا شرعيا على غير وجهه، فأفتى على ما فهم، وبذل فى ذلك كل ما يلزم، فتصرفه صحيح مشروع، مأجور عليه غير مأزور؟ أليس من تلقى حديثا من راو ثقة وقد غلط الراوى فى روايته، فعمل بما سمع، قد أصاب وفعل ما يلزمه؟

يقول الدكتور وهبة الزحيلى: «يسقط الإثم عن المجتهدين حالة الخطأ فى الاجتهاد، ويكتفى منهم بالظن الغالب... ولا يطالبون بالأخذ باليقين لأن فى الوصول إلى مرتبة اليقين مشقة وعسرا»[١].

إن منع الاجتهاد بالظن، ومنع العمل بالأدلة، والدلالات الظنية، سيفضى إلى قدر كبير من التعطل والشلل. وسيصيب هذا التعطل والشلل كثيرا من النصوص الشرعية، لوجود نزاع ما، إما فى ثبوتها، وإما فى دلالتها. يقول الإمام عز الدين ابن عبد السلام: «فلو عطلنا العمل بالظن خوفا من نادر كذبه وإخلافه، لعطلنا أغلب المصالح لأندر المفاسد. ولو عملنا بالظن المشروع لحصلنا أغلب المصالح بتحمل أندر المفاسد. ومقتضى رحمة الشرع تحصيل المصالح الكثيرة الغالبة وإن لزم من ذلك مفاسد قليلة نادرة»[٢].

---

(١) نظرية الضرورة الشرعية: ١٢٩.

(٢) شجرة المعارف والأحوال: ٨٩.

المبحث الثانى

إشكالات واعتراضات

بعد أن عرضت صورا متعددة، وتطبيقات كثيرة للعمل بالتقريب والتغليب، وبعد أن ذكرت وبينت ما تيسر لى من أدلة العمل بالتقريب والتغليب يبقى من الضرورى، لإتمام البناء وتحصينه، التعرض لما يرد على هذه النظرية من الإشكالات والاعتراضات، ما قيل منها وما يمكن أن يقال. هذا مع العلم أن بعض صور التقريب والتغليب لا خلاف فيها، مما يجعل بعض مجالات هذه النظرية لا خلاف فيه ولا غبار عليه. على أن الخلاف الوارد فى بعض جوانب الموضوع، هو من الخلاف الذى لا اعتداد به عند جماهير العلماء، فهو أولا خلاف صادر عن أفراد قلائل جدا، متناثرين عبر العصور. وثانيا، لأن كلهم - أو جلهم على الأقل - من الطوائف المبتدعة أو الشاذة، كالشيعة، والمعتزلة، والظاهرية.

وتكاد الإشكالات والاعتراضات تنحصر فى رفض العمل بغالب الظن فى إثبات النصوص والأحكام الشرعية. بينما المجال الذى لا خلاف فيه ولا غبار عليه فى نظرية التقريب والتغليب هو المجال التطبيقى والتنفيذى للأحكام الشرعية.

وفيما يلى أعرض وجهة نظر الرافضين للعمل بالظنون فى أحكام الشرع، من خلال مواقفهم من بعض القضايا الأصولية التى تعتبر مداخل للعمل بالظن فى الشرعيات. وأهم ذلك: العمل بخبر الواحد، والعمل بالقياس، والعمل بالرأى والظن فى الاجتهاد عموما. كما أعرض فى ثنايا ذلك أهم حججهم على ما ذهبوا إليه، ثم بعد ذلك أناقش وأرد.

١ - إنكار العمل بخبر الواحد:

وقد اشتهر إنكار العمل به عن الخوارج، والشيعة، وبعض المعتزلة، وبعض أهل الظاهر، كالقاسانى وابن داود[١].

وأهم «حججهم» فى رد أخبار الآحاد، هو ظنيتها واحتماليتها، وقد سرد أبو الحسين البصرى الكثير من تعلقاتهم وشبههم، قال: «منها: أن العقل يمنع من قبول

---

(١) انظر للشيرازى: التبصرة ٣٠٣، وشرح اللمع ٢/ ٥٨٤ - ٥٨٧ والإحكام للآمدى ٢/ ٧٥ - الوصول إلى الأصول لابن برهان ٢/ ١٦٣ المسودة لآل تيمية ٢٣٨.

خبر الواحد من حيث لم يؤمَن كونه كاذبا . . ومنها: قول الله عز وجل: ﴿وأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّه مَا لا تَعْلَمُونَ﴾[1] وقوله ﴿ وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِه عِلْم﴾[2] وقوله ﴿إلاَّ مَن شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ [3] والعمل بخبر الواحد اقتفاء لما ليس لنا به علم، وشهادة وقول بما لا نعلم. لأن العمل به موقوف على الظن . . ومنها قول الله عز وجل ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾[4] فذم من اتبع الظن، وبين أنه لا غناء له فى الحق[5] . . .».

٢ ـ إنكار حجية القياس:

إنكار القياس ينسب إلى أبى إسحاق النظام (ت٢٣١) وإلى بعض المعتزلة البغداديين، وإلى الشيعة. وهو قول داود الأصفهانى وسائر أهل الظاهر[6]، غير أن الغزالى نسب إلى القاسانى ـ والمشهور أنه من أهل الظاهر ـ القول بالقياس إذا كانت العلة منصوصة[7] ونسب هذا القول أيضا إلى النهراوى[8].

ولمنكرى القياس استدلالات كثيرة، مبسوطة فى كتبهم وكتب خصومهم ويعنينى منها أهم ما فيها، وهو أن نتائج الأقيسة ظنية تحتمل الخطأ. قال ابن برهان: «ومما تمسكوا به: أن القياس إنما يفيد الظن والتخمين، وصاحب القياس صاحب شبهة، ربما أصاب الحق وربما أخطأ الطريق. . .»[9].

٣ ـ إنكار الراى والظن عموما:

من المعلوم أن الرأى كالقياس، منه الصحيح ومنه الفاسد. والصحيح ما كان مبنيا على أدلة وشواهد معتبرة. والفاسد ما كان مبنيا على هوى، أو غلط، أو شيء يحسبه صاحبه دليلا وما هو بدليل. وقد بين العلماء ما يصح من الرأى فى

---

(١) سورة الأعراف: ٣٣.
(٢) سورة الإسراء: ٣٦.
(٣) سورة الزخرف: ٨٦.
(٤) سورة النجم.
(٥) المعتمد ٢/ ١٣ ـ ١٢٤.
(٦) انظر: أصول السرخسى ٢/ ١١٨ ـ ١١٩ التبصرة ٤١٩ شرح اللمع ٢/ ٧٦٠ ـ الوصول ٢/ ٢٣٣ ـ ٢٤٣ المسودة ٣٦٨.
(٧) المستصفى ٢/ ٢٧٤.
(٨) النهراونى، هو القاضى أبو الفرج، المعانى بن زكريا (٣٠٥ ـ ٣٩٠) كان جريرى المذهب، أى على مذهب ابن جرير الطبرى. وفى مسودة آل تيمية (ص٣٦٨) ذكر ضمن أهل الظاهر؟؟
(٩) الوصول إلى الأصول ٢/ ٢٣٧.

الدين وما لا يصح. فليس كل رأى مقبولا، وليس كل رأى مردودا، وقد فصل ابن القيم وميز بين أنواع الرأى المذموم، وأنواع الرأى المحمود، فى بحث نفيس له حول الإفتاء بالرأى[1].

ولكن الذى أريده الآن هو فقط ذكر بعض الرافضين للاجتهاد بالرأى والظن أيا كان دليله ومصدره. وأهم الذين حملوا هذا اللواء هم الظاهرية من أهل السنة، والإمامية من الشيعة.

فأما الظاهرية، فخير ممثل لهم، وأقوى مدافع عن مقالاتهم هو ابن حزم - كما هو معلوم - ينكر كل دليل سوى ظواهر الكتاب والسنة، فلا إجماع ولا قياس ولا حديث مرسلا، ولا قول صحابى، ولا عمل أهل المدينة، ولا شرع من قبلنا، ولا استصلاح ولا استحسان، ولا تأويل ولا تعليل. فكل هذا باطل فى نظره لا حجة فيه ولا عبرة به. وقد عقد لإبطال هذا كله أبوابا مطولة من (الأحكام). ومنها: «الباب الخامس والثلاثون: فى الاستحسان والاستنباط وفى الرأى، وإبطال كل ذلك».

وفى أوائل كتابه (المحلى) تطرق إلى مسألة ما إذا أراد العامى أن يستفتى، وكان بالبلد صاحب حديث، وفقيه صاحب رأى، فأيهما يستفتى؟ قال: «فليسأل الحديث، ولا يحل له أن يسأل صاحب الرأى أصلا. برهان ذلك قول الله عز وجل ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**﴾[2] وقوله (**لتبين للناس ما أنزل إليهم**)[3] فهذا هو الدين، لا دين سوى ذلك. والرأى والقياس ظن. والظن باطل»[4] ثم قال عن العالم المجتهد: «ولا يحل له الحكم بالظن أصلا»[5] واستدل ببعض النصوص القرآنية والحديثية الواردة فى ذم الظن والتحذير من اتباعه. وقد تقدم بعضها قريبا.

وأما الشيعة الإمامية، فيلتقون مع الظاهرية فى إنكار القياس والرأى والاجتهاد. ولكنهم - مقابل هذا - يوسعون مفهوم «السنة» لتشمل عندهم سنة (المعصومين» وهم الأئمة الاثنى عشر، ومن قد يأتى بعدهم؟؟.

---

(١) انظر إعلام الموقعين ١/٤٧ إلى ٨٥.

(٢) سورة المائدة: ٦.

(٣) المحلى: ١/٦٨.

(٤) المحلى ١/٦٨.

(٥) نفس: ٧١.

وقد تولى العلامة محمد باقر الصدر عرض موقف الإمامية من الاجتهاد بالرأى والظن، فقدم أولا مفهوما مشوها للاجتهاد عند المذاهب السنية، مفهوما يجعله مجرد فكر وذوق للمجتهد ـ وهو ما لا يقول به أحد من فقهاء السنة ـ قال: «والاجتهاد هنا يعنى التفكير الشخصى. فالفقيه حيث لا يجد النص، يرجع إلى تفكيره الخاص ويستلهمه، ويبنى على ما يرجح فى فكره الشخصى من تشريع. وقد يعبِّر عنه بالرأى أيضًا»[1] ثم قال: «وقد نادت بهذا المعنى للاجتهاد مدارس كبيرة فى الفقه السنى وعلى رأسها مدرسة أبى حنيفة، ولقى فى نفس الوقت معارضة شديدة من أئمة أهل البيت والفقهاء الذين ينتسبون إلى مدرستهم[2]» وذكر أن كتبا عديدة ألفت عندهم فى إبطال الاجتهاد، منها كتاب لعبد الله بن عبد الرحمن الزبيرى فى الرد على أصحاب الاجتهاد والقياس. وكتاب للشيخ المفيد هو «النقض على ابن الجنيد فى اجتهاد الرأى» ونقل عن علماء الإمامية أقوالا فى ذم الاجتهاد والتشنيع على أصحابه كقول الصدوق «. . . فكيف تصلح الأمة لاختيار الإمام، وكيف يصلحون لاستنباط الأحكام الشرعية واستخراجها بعقولهم الناقصة وآرائهم المتفاوتة»[3] وقول السيد المرتضى: «أن الاجتهاد باطل وأن الإمامية لا يجوز عندهم العمل بالظن ولا الرأى ولا الاجتهاد»[4] وقد حكى الغزالى أن الإمامية يقولون: «لا مجال للظن فى الأحكام»[5].

هل القول بالظن تشكيك فى أحكام الدين؟

يرى ابن حزم أن القول بظنية أخبار الآحاد، لكون رواتها يجوز عليهم الغلط والنسيان، ويجوز عليهم الزيادة والنقصان، بل من الممكن أن يقع من بعضهم تعمد الكذب والتحريف، يرى أن القول بهذا يفضى ولابد إلى اعتبار الأحاديث النبوية وقد دخل فيها الكثير مما ليس منها، وضاع منها الكثير مما هو منها. بل أكثر من هذا، أن ضياع بعض الأحاديث، ووجود أحاديث أخرى مكذوبة يؤدى

(١) المعالم الجديدة للأصول: ص ٢٤.
(٢) المعالم الجديدة للأصول: ص ٢٤.
(٣) نفسه: ص ٢٥.
(٤) نفسه: ص ٢٥.
(٥) المستصفى: ٢/ ٣٦١.

إلى تطرق الضياع والفساد إلى القرآن نفسه، باعتبار أن السنة مبينة للقرآن. فكل ما يصيبها ينعكس على المبيَّن ومعانيه وأحكامه. وهكذا يفضى السير فى هذا الطريق إلى «الانسلاخ من الإسلام، وهدم الدين، والتشكيك فى الشرائع»[1].

ولهذا فهو يغلق هذا الطريق، وبصفة نهائية محكمة، من أول خطوة. فيرى أن الله تعالى، الذى أكمل دينه وأتم نعمته، قد تولى حفظ هذا الدين وضمن سلامته. وبما أنه أمرنا بقبول رواية العدل الثقة فى تبليغ دينه، وعمل على ذلك رسوله ﷺ، فإن كل ما يرويه لنا العدل الثقة، عن مثله عن رسول الله، فهو حق مقطوع بصدقه، محفوظ بحفظ الله، وراويه معصوم من الكذب والغلط والنسيان. وهو يرى أن قوله تعالى ﴿**إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون**﴾ يدخل فيه القرآن والسنة، أن قصره على القرآن وحده «دعوى كاذبة مجردة عن البرهان، وتخصيص للذكر بلا دليل...»[2].

ثم يرى أن ما جاءنا من نصوص الشرع ومعانيها وأحكامها، وقد وقع بيانه بيانا قطعيا لا يمكن أن يصيبه خفاء، أو أن يبقى معه التباس، أو أن يشوبه إشكال. يقول: «وقد علمنا أنه لا يمكن أن يخفى الحق فى الدين على جميع المسلمين. بل لابد أن تقع طائفة من العلماء على حكمه بيقين، لما قدمنا فى كتابنا هذا من أن الدين مضمون بيانه ورفع الإشكال عنه، بقول الله تعالى ﴿**تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ**﴾[3] وبقوله تعالى ﴿**لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**[4]﴾[5].

٥ ـ هل كل مجتهد مصيب؟

هذه المسألة أيضا لابد من التعرض لها فى إطار الإشكالات الواردة على نظرية التقريب والتغليب. ذلك أن لها صلة وثيقة بالاجتهاد الظنى، وبالعمل بغلبة الظن عمومًا. فالقائلون بأن كل مجتهد مصيب ينطلقون من مشروعية العمل بالظن، ومن كون المجتهد إنما يقول ويأخذ بما غلب على ظنه، وأنه لم يكلف غير

---

(١) الإحكام: ١/١٢٣.

(٢) نفسه: ١٢٢.

(٣) سورة النحل: ٨٩.

(٤) سورة النحل: ٤٤

(٥) الإحكام: ٨/١٣٧.

هذا. فإذا بذل قصارى جهده، ثم غلب على ظنه حكم من الأحكام أو معنى من المعانى فذلك هو المطلوب منه، فلا يمكن اعتباره مخطئا. وقد قال بهذه المقالة بعض مشاهير المتكلمين والأصوليين. ولكنه مع ذلك قول خطير الشأن، يؤدى السير عليه إلى إشكالات عويصة من هنا كان لابد لى من مناقشته وتمحيصه.

هذه جملة قضايا يمكن الاعتراض بها على نظرية التقريب والتغليب. أو على جوانب منها على الأقل. وبعد عرضها وبيان وجه معارضتها، أنتقل إلى رفع وجه الإشكال ودفع وجه الاعتراض فيها. والله المستعان.

الجواب عن الإشكالات والاعتراضات:

لقد ظهر من خلال العرض السابق أن هذه الإشكالات والاعتراضات بعضها نابع من بعض، وترجع فى معظمها إلى رفض ما فيه احتمال وظن، وإلى اعتبار الظن مذموما مرفوضا فى الدين، وأنه يؤدى إلى الاختلاف والفرقة، ويؤدى إلى التشكيك فى أحكام الدين، ويؤدى إلى تصويب جميع الأقوال على تضادها وتنافرها. ولهذا لا بأس على فى هذا الرد أن دمجت بعضها فى بعض، وركزت ما هو جوهرى فيها..

١ـ مسألة الظن فى أحكام الشرع:

سبق فى أول هذا الفصل أن بينت من خلال الآيات والأحاديث أن الظن ليس كله مذموما محظورا فى الدين. بل منه ما **يجوز** العمل به، ومنه ما **يجب** العمل به.

وسبق فى مبحث المصطلحات أن الظن يرد فى اللغة وفى نصوص الشرع بمعانى متعددة منها الرجحان، ومنها اليقين.

ونحتاج الآن، وفى نطاق الرد على منكرى الظن كلية، إلي مزيد من التوضيحات والإضافات إلى ما تقدم.

فأولا أنبه على أن كثيرا من الحقائق والمعانى والأحكام الشرعية ـ وغير الشرعية ـ لا يكون فيها اختلاف إلا بسبب التسمية، بينما المسمى لا خلاف فيه ومن ذلك ما نحن فيه.

مثلا خبر الواحد الثقة عن رسول الله ﷺ. يفيد الظن أم اليقين؟ ما قيمة هذا السؤال، وما قيمة جوابه عند من اتفقوا على وجوب الإيمان به والعمل بمضمونه؟ فمن نظر إلى النتيجة والمآل، تلاشت عنده الاحتمالات النظرية والعقلية الواردة عليه. ومن وقف عند الزاوية النظرية، وجد أن الشكوك والاحتمالات قد تبقى واردة مهما ضؤلت، فقال بأن أخبار الآحاد ظنية، وهو لا ظن يضرها ولا يوقف العمل عليها. ولهذا عندما يقال لهم: خبر الواحد عندكم لا يفيد العلم، وأنتم تقولون به على الله، وهذا خلاف قوله سبحانه ﴿ وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[1] فإنهم يردون بأننا على علم، لأن أدلة العمل بخبر الواحد الثقة ـ النقلية والعقلية ـ هى أدلة قاطعة ـ فنحن قاطعون من صواب أخذنا بخبر الواحد وعملنا بمقتضاه[2]. والذين يصرون على أن خبر الواحد يفيد القطع ويفيد اليقين، لا أظن إلا أنهم يحسون أن قدرا من الاحتمال يبقى ممكن التطريق إلى خبر الواحد، من حيث هو خبرُ واحدٍ، ولكنهم يتجاهلون ذلك ويهملون الالتفات إليه، ويسمون إفادته قطعا ويقينا. ولو تجاهل الأولون ما تجاهله هؤلاء وأهملوا لقالوا مثل قولهم.

ومن هنا صار للقطع فى اصطلاح الأصوليين معنيان، ولا فرق بينهما إلا من الناحية النظرية البحتة. قال صاحب (التوضيح) «واعلم أن العلماء يستعملون العلم القطعى فى معنيين: أحدهما ما يقطع الاحتمال أصلا، كالمحكم والمتواتر. والثانى ما يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل، كالظاهر والنص والخبر المشهور...»[3] وقال الشيخ المطيعى: «القاطع يطلق ويراد منه ما لا احتمال فيه أصلا وهو البرهان العقلى أو الدليل النقلى إذا حفت به قرائن قاطعة، فَتَعَيَّن المراد منه قطعا مع قطعية الثبوت. ويراد منه ما لا يكون فيه احتمال يعتقد به فى العرف والعادة...»[4].

فهناك إذا احتمالات لا يعتقد بها ولا يلتفت إليها فى العرف والعادة، وذلك نظرا لشدة بعدها وعدم إستنادها إلى أى دليل معتبر. ولكنها أيضا لم تجد فى الطرف الآخر ما يمحوها بصفة نهائية. فمن ينظر نظرة عملية واقعية يعتبر المسألة قطعية. ومن يريد أن يدقق ويمعن النظر، يجد أن الاحتمال وارد. ويصدق هذا

---

(١) سورة الإسراء: ٣٦.

(٢) انظر فى هذا المعنى: المعتمد لأبى الحسين البصرى ٢/ ١٢٤.

(٣) التوضيح فى حل غواض التنقيح لصدر الشريعة الحنفى ١/ ١٢٩.

(٤) سلم الوصول ٤/ ٥٩.

على كثير من أخبار الآحاد.

وينطبق هذا أيضا على دلالات بعض النصوص. فقد تكون على درجة من البداهة والوضوح يمكن معها لقائل أن يقول: إنها قطعية الدلالة. ولكن غيره ممن يتشددون فى إطلاق وصف القطع يقول: ليست قطعية، وإن كانت قريبة من القطع. وإذا لم تكن قطعية، فهى ظنية، يقول الدكتور محمد أديب صالح: «والذى نراه، أن محل النزاع بين الفريقين، هو اختلاف النظرة إلى الاحتمال البعيد، وهو الذى لا تدل عليه قرينة. فالفريق الأول يرى أن هذا الاحتمال لا عبرة له، فلا يتنافى مع القطعية بينما يرى الفريق الثانى أن الاحتمال ـ وإن كان بعيدا ـ يتنافى مع القطعية، فهو يوجب العمل دون العلم. . . فالخلاف يكاد يكون لفظيا»[١].

فإذا تجاوزنا هذا المستوى الذى تتقارب فيه المسافة ـ بل تكاد تتلاشى ـ بين القطع والظن، حتى ليجوز تسميته بالظن القاطع، إذا تجاوزنا هذا المستوى، فإننا واجدون لا محالة أحكاما ومقتضيات دون هذا المستوى فى القوة. لنأخذ مثلا الأحاديث الحسنة، وخصوصا منها ما كان حسنا لغيره. ولنأخذ دلالة العمومات التى كثر فيها التخصيص، وبعض المفهومات التى كثر حولها الخلاف، ولنأخذ أكثر الأقيسة . . إلخ.

إن أحدا لا يستطيع ادعاء القطع فى هذه الأدلة، والعمل بها ماض منتشر عند جماهير العلماء. وهى أدلة ظنية عند الموافق والمخالف. فهل تدخل فى الظن الذى جاء ذمه والتحذير منه فى القرآن والحديث؟وهل يصدق عليها ما قاله ابن حزم وغيره من أن الظن باطل لا يحل الحكم به أصلا؟.

يقول أبو الحسين البصرى: «إن الله تعالى إنما ذم من لم يتبع إلا الظن بقوله ﴿ **إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ** ﴾[٢] فلم يدخل فى ذلك من اتبع الدليل عند الظن، وقوله عقيب ذلك ﴿**وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**﴾[٣] يفيد أن ما فعلوه من أنهم ما يتبعون إلا الظن، لا يغنى من الحق شيئا. فكان الظن وحده لا يغنى من الحق

---

(١) تفسير النصوص ١/ ١٥٤ ـ ١٥٦.

(٢) سورة النجم.

(٣) سورة النجم.

شيئا. . [١]» ومعنى هذا أن الظن المذموم، الذى لا يغنى من الحق شيئا، هو الظن المحض، والممنوع شرعا هو اتباعه وحده، بلا دليل يشهد له. أما الظن الذى يعزه الدليل ويبعث عليه. فليس داخلا فى مقتضى الآية التى قالت ﴿**إن يَتَّبِعُونَ إلاَّ الظَّن**﴾ أى يتبعون الظن المحض، ويتبعونه وحده. أما من يتبع ظنا فقام عليه الدليل، فإنما هو متبع للدليل. وإتباع الدليل واجب. ولا يكون الدليل دليلا إلا إذا أفاد على الأقل رجحانا فى المدلول. فما دل دلالة مرجوحة ليس بدليل. وما دل دلالة مساوية لغيرها ليس بدليل. يقول العلامة السيد محمد بن إسماعيل الأمير، فى رد له على ابن حزم «وإذا عرفت هذا أن المذموم من الظن هو ما كان بمعنى الشك وهو التردد بين طرفى الأمر. فطرفاه مستويان لا راجح فيهما، فهذا يحرم العمل به اتفاقا، وهو الذى أكذب الحديث، وهو الذى لا يغنى من الحق شيئا، وهو بعض الإثم الذى أراد الله تعالى ﴿**إن بعضَ الظَّن إثم**﴾ وذلك لما تقرر فى الفطرة وقررته الشريعة، أن لا عمل إلا براجح يستفاد من علم أو ظن. وأما الظن الذى بمعنى الطرف الراجح، فهو متعبد به قطعا بل أكثر الأحكام الشرعية دائرة عليه»[٢].

ومما يؤكد أن الظن بهذا المعنى لا مفر منه فى أحكام الشريعة، وأنه واقع لا يرتفع، هو أن الذين ينكرون الظن ويعلنون رفضهم العمل به، يضطرون مرارا إلى الاعتراف به صراحة أو ضمنا. فهذا ابن حزم الذى رأينا من موقفه ما رأينا، يضطر اضطرارًا للاعتراف بأن فى النصوص الشرعية ما يدق معناه ويغمض حكمه، حتى يشكل أمره على كبار العلماء، وحذاق الفقهاء. قال رحمه الله: «وأما الوجوه التى لا نقطع فيها على تفسيق المخالف لنا، ولا على أنه مخطئ عند الله تعالى، بل نقول نحن على الحق عند أنفسنا، ومخالفنا عندنا مخطئ مأجور، والله أعلم. . [٣]».

قال: «وأدق ذلك وأغمضه أن ترد آيتان عامتان، أو حديثان صحيحان عامان، أو آية عامة وحديث صحيح عام، وفى كل واحدة من الآيتين، أو فى كل واحد من الحديثين أوفى كل واحد من الآية والحديث، تخصيص لبعض ما فى عموم النص الآخر منهما. . [٤]».

---

(١) المعتمد ٢/ ١٢٥.
(٢) من تعليق له نشر بهامش المحلى لابن حزم ١/ ٧١.
(٣) الإحكام: ٨/ ١٤٧.
(٤) نفسه.

ومَثَّل لذلك بقوله تعالى ﴿وأَن تجمَعُواْ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ إلاَّ مَا قَدْ سَلَف﴾[١] مع قوله ﴿ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيمَانُكُم﴾[٢] وبقوله ﷺ «لا صلاة لمن لم يقرأ بأم الكتاب»[٣] مع قوله عند ذكر الإمام: «وإذا قرأ فأنصتوا»[٤] وبقوله تعالى ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلا﴾[٥] مع قوله ﷺ «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أو تسافر إلى مع زوج أو ذى محرم»[٦].

فكل نصين من هذه النصوص يعارض بعمومه عموم الآخر. فلابد أن أحدهما مخصص للآخر. لكن كيف نميز المخصِّص من المخصَّص؟ ها هنا محل الإشكال وموضع الاحتمال. فلا يبقى أمام الفقيه بعد البحث والنظر إلا الترجيح. وقد ذكر ابن حزم اختياراته فى هذه النصوص، ولكنه لم يسمها بأكثر من الترجيح، ثم علل ذلك بقوله «فإن متعلق خصومنا هنا قوى، ووجه خطأ من أخطأ ههنا خفى جدا، دقيق البتة، لا يؤمن فى مثله الغلط على أهل العلم الواسع، والفهم البارع والإنصاف الشايع»[٧].

ففى مثل هذه المواطن، وفى نظائرها ـ وما أكثر أمثالها ونظائرها ـ لا يسع المنصف النزيه إلا أن يعترف باحتمال صوابية مخالفه. وإذا اعترف بهذا فقد اعترف بظنية قوله وفهمه وحكمه. أما المعجب بنفسه، المغرم برأيه، المعتد بعلمه، الذى لا ينظر فى آراء غيره إلا ليفندها ويسفهها، فإنه يصر على أن ما ذهب إليه يقين لا يتطرق إليه الاحتمال، ولسان حاله يقول: أنا المعصوم فاتبعونى تهتدوا، وقولوا بقولى ترشدوا.

وقد رد ابن برهان على من يرفضون القياس بدعوى أنه ظنى، رد عليهم ردا غاضبا، فقال: «ثم نقول: معاشر نفاة القياس، من أى طبقات الناس أنتم؟.

---

(١) سورة النساء: ٢٣.
(٢) سورة النساء: ٣.
(٣) رواه البخارى ومسلم وأصحاب السنن.
(٤) جزء من حديث أبى هريرة عن النبى ﷺ، أخرجه أبو داود والنسائى وابن ماجة وأحمد.
(٥) سورة آل عمران: ٩٧.
(٦) وردت عدة أحاديث بهذا المعنى فى الصحيحين وغيرهما.
(٧) الإحكام ٨/ ١٤٨.

إن كنتم من أهل الظاهر، فقد عملتم بأخبار الآحاد والعموميات، وهى ظنون مجردة.

وإن كنتم من الروافض فالروافض صنفان: إماميه وإسماعيلية.

أما الإمامية: فإن الاعتماد عندهم على قول المعصوم، وهذا تعطيل للمصالح والحكم، وترك الناس سدى يتهافتون فى مهاوى الردى..

فإنم قلتم نحن إسماعيلية، فمعلوم أنكم تتمسكون بقول من لا يعرف قبيله من دبيره ولا قام برهان ولا دليل على عصمته فليس بعد ترك العمل بالقياس إلا الضلال»[١].

فهو يقصد ـ بصفة عامة ـ أن بعض الطوائف التى أنكرت العمل بالظن فى بعض المواطن واقعة فيه ولابد فى مواطن أخرى، أو هى واقعة فى تخبطات لا دليل عليها أصلا، لا قطعا ولا ظنيا.

الظن والاختلاف:

وقريب مما نحن فيه ما يتمسك الشيعة وغيرهم من منكرى القياس والظن، من كونهما بفضيان إلى الاختلاف فى الدين، وقد ورد النهى عن الاختلاف وذمه فى القرآن الكريم والسنة النبوية وأقوال الصحابة[٢]. وهذا مردود من وجوه: منها أن منع القياس، ومنع العمل بالظنون الراجحة لا يرفع الخلاف بل يزيده، ومنها أن الخلاف واقع حتى فى فهم النصوص الشرعية نفسها، ومنها أن الخلاف ـ إذ تأملناه وتتبعنا أمره ـ يكاد يكون ضرورة بشرية لا مخلص منها.

وعلى هذا، فإن ذم الاختلاف والنهى عنه فى القرآن والآثار، لابد وأن يحمل على أحد أمرين، أو هما معا: إما أنه محمول على اختلافات مخصوصة، كالاختلاف فى أصول الدين وأصول الشريعة وقواطعها. أو أنه محمول على ما يلازم الخلاف، من تخاصم وتدابر وتفرق وكراهية...

ومما قاله الإمام الغزالى، وهو يرد على هذه الشبهة من شبه نفاة القياس: «وأما ما رووه عن الصحابة رضى الله عنهم فى ذم الاختلاف، فكيف يصح، وهم أول المختلفين والمجتهدين. واختلافهم واجتهادهم معلوم تواترا...[٣]».

---

(١) الوصول إلى الأصول ٢/ ٢٤١ ـ ٢٤٢.

(٢) انظر المستصفى ٢/ ٢٦٠.

(٣) نفسه: ٢٦٢.

والاختلاف لم يقع بين الصحابة فحسب، ولكنه وقع حتى بين الأنبياء، وحتى بين الملائكة.

فمن اختلافات الأنبياء، ما حكاه القرآن الكريم عن داود وولده سليمان، عليهما الصلاة والسلام، في قوله سبحانه ﴿ **وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ (٧٨) فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا**﴾(١) فقد حكم كل من داود وسليمان في نازلة واحدة بحكمين مختلفتين.

ومثل ذلك اختلافهما المذكور في الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «بينما امرأتان معها ابناهما جاء الذئب فذهب بابن احداهما فقالت هذه لصاحبتها: إنما ذهب بابنك أنت، وقالت الأخرى: إنما ذهب بابنك فتحاكمتا إلى داود فقضى به للكبرى. فخرجتا على سليمان بن داود عليهما السلام، فقال: ائتوني بالسكين أشقه بينكما، فقالت الصغرى: لا، يرحمك الله، هو ابنها. فقضى به للصغرى»(٢).

وقد أخبرنا الله تعالى عن اختلاف موسى وأخيه هارون ـ وهما نبيان ـ فقال عز وجل: ﴿**وَوَاعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَاهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ...**(٣)﴾ قال سبحانه ﴿**وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ ..**(٤)﴾وكان ما كان من عبادتهم للعجل الذهبي واضطرار هارون لتركهم على ذلك(٥)... ثم قال سبحانه ﴿**وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِنْ بَعْدِي أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى الْأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ...**(٦)﴾.

---

(١) سورة الأنبياء ٧٨ ـ ٧٩. (٢) الحديث متفق عليه.

(٣) اقرأ في سورة الأعراف: ١٤٢ إلى ١٥٣. (٤) أقرأ في سورة الأعراف: ١٤٢ إلى ١٥٣.

(٥) ستأتي دراسة مفصلة لاجتهاد هارون وموقف موسى منه في فصل المصالح والمفاسد من الباب الثالث.

(٧) سورة الأعراف الآية

وكذلك اختلف موسى مع الخضر اختلافات عدة، وكلاهما نبى. وقد فصل الله ذلك فى سورة الكهف.

واختلف موسى أيضا مع آدم. عليهما الصلاة والسلام. فعن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «احتج آدم وموسى، فقال له موسى: أنت آدم الذى أخرجتك خطيئتك من الجنة؟! فقال له آدم: وأنت موسى الذى اصطفاك الله برسالاته وبكلامه، ثم تلومنى على أمر قدر على قبل أن أخلق؟!...[1]».

واختلفت الملائكة، كما جاء فى قصة الرجل الذى قتل مائة نفس، ثم خرج متوجها إلى بلد آخر طلبا للتوبة وإصلاح حاله، فمات فى الطريق، فتنازعته واختلفت فيه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب، حتى بعث الله من يفصل بينهم..[2].

وقد يشيد الخلاف بين الملائكة حتى يصير نوعًا من الخصام، كما تشير إلى ذلك الآية ﴿**ما كان لى علم بالملأ الأعلى إذ يختصمون**﴾[3].

وهكذا يظهر أن الاختلاف فى الرأى والاجتهاد أصيل وعريق فى الخلق، وهو طبيعة من طبائعهم وضرورة من ضرورات تكوينهم. وليس سبب الاختلاف بين الخلائق محصورا فى التفاوت العلمى، كما قد يفهم من قول ابن المرتضى: «علة الاختلاف: التفاضل فى العلم»[4] فهذا سبب من أسباب الاختلاف الكثيرة: فهناك اختلاف النفوس والأمزجة، وهناك اختلاف الهمم والأغراض، وهناك اختلاف العقل والنظر. وهناك اختلاف التجارب والخبرات. وهناك قصور اللغة ونقص التفاهم بها. فكل هذه ـ وربما غيرها ـ أسباب للاختلافات التى تحصل بين الناس فى مجالات كثيرة من حياتهم وعلومهم وآرائهم..

ومن السذاجة القول: أن منع العمل بالقياس سيرفع الخلاف، أو إن منع الحكم بالظنيات سيرفع الاختلاف، أو أن اتباع «إمام معصوم» سيرفع الخلاف.. أو ما أشبه هذا مما يقوله، أو يوحى به، المعارضون لبعض الأدلة الظنية.

ولو أراد الله تعالى حظر الخلاف، ورفعه عن العباد لما وقع بين أنبيائه ورسله،

---

(١) رواه البخارى فى كتاب بدء الخلق، من صحيحه.

(٢) الحديث متفق عليه، وسيأتى نصه فى مناسبة قادمة، بحول الله تعالى.

(٣) سورة ص: ٦٩.

(٤) إيثار الحق على الخلق فى رد الخلافات إلى المذهب الحق: ٨٩.

ولما وقع بين ملائكته الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون.

ثم هل الذين تركوا القياس، وذموا الاجتهاد، وحذروا من الظنون، هل نَجَوْا هُم أنفسهم من الاختلافات فيما بينهم، وداخل فرقهم ومذاهبهم؟ وهل هم على كلمة واحدة فى كل أمر من أمور الدين؟ وفى كل حكم من أحكامه.

لقد اختلف الخوارج وتصارعوا حتى فنوا أو كادوا، واختلف المعتزلة حتى صار لكل مدينة معتزلتها، ولكل معتزلى فرقة وأتباع مختلفون مع الآخرين. واختلف الشيعة حتى فاقوا العد والحصر فى فرقهم، وأما الظاهرية فقلة قليلة، ومع ذلك فبينهم اختلافات فى الأصول والفروع.

ولقد بلغ من اختلاف الظاهرية ـ على قلتهم ـ أن بعضهم يرى خبر الواحد حجة قطعية، وأنه يفيد العلم والعمل معا، وبعضهم لا يراه حجة أصلا، لا فى علم ولا عمل.

وأما أتباع «الإمام المعصوم» فيرون أن اتباعهم هذا قد أخرجهم من دائرة الاختلاف ولكن هيهات. وهذا مثال واحد يكشف عن وجود الاختلافات الواسعة بين أئمتهم وعلمائهم وقد نقله محمد باقر الصدر:

«عن زرارة قال: سألت الباقر (ع) فقلت: جعلت فداك يأتى عنكم[1] الخبران، أو الحديثان، المتعارضان، فبأيهما آخذ؟ قال (ع) يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ والنادر. فقلت: يا سيدى إنهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم! فقال (ع): خذ بقول أعدلهما عندك وأوثقهما فى نفسك. فقلت: إنهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال (ع): انظر ما وافق منهما مذهب العامة[2] فاتركه وخذ ما خالفهم. قلت: ربما كانا معا موافقين لهم، أو مخالفين، فكيف أصنع؟ فقال (ع): فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط. فقلت: إنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟ فقال (ع): إذن فتخير أحدهما، فتأخذ به وتدع الآخر»[3].

٢ ـ مسألة التشكيك فى أحكام الدين:

يرى ابن حزم ـ كما ذكرت من قبل ـ أن القول بظنية أخبار الآحاد، وبجواز

---

(١) يعنى عن أئمة أهل البيت.

(٢) هم من سوى الشيعة من المسلمين، ويطلق المصطلح خاصة على أهل السنة.

(٣) جامع أحاديث الشيعة: ١/ ٦٢ (عن: دروس فى علم الأصول، لمحمد باقر الصدر، الحلقة الثالثة، ص ٥٥٩).

الغلط والنسيان والكذب على الرواة، يفضى ضرورة إلى القول بضياع كثير من الأحاديث النبوية، وإلى تسرب أحاديث موضوعة إلى السنة النبوية وانطلاء أمرها على الأمة، وإلى أن تكون أحاديث كثيرة أخرى قد دخلها النقصان والزيادة والتحريف. ويرى أن هذا هدم للدين وتشكيك فى شرائعه، وأن كل هذا مناف لما تعهد به الله تعالى من حفظ الذكر الذى أنزله، والذى يدخل فيه القرآن والسنة...

وأبدأ فى مناقشة هذا الرأى بمسألة «حفظ الذكر» المنصوص عليه فى قوله عز وجل: ﴿**إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون**﴾ فابن حزم ـ كما تقدم فى نص كلامه ـ يعتبر أن الذكر فى هذه الآية يشمل القرآن والسنة، وأن قصره على القرآن وحده دعوى كاذبة، وتخصيص للذكر بلا دليل.

وهذا مذهب عجيب من ابن حزم، وأعجب ما فيه أنه عدول عن الظاهر من أمام لأهل الظاهر. فإن من أظهر الظاهر أن «الذكر» فى هذه الآية، وآيات أخرى كثيرة، هو القرآن الكريم. وعلى هذا جماهير العلماء، والمفسرين خاصة، خلفا عن سلف.

فأما القرآن فيطلق الذكر فى آيات كثيرة، يتضح من سياقتها ومضامينها، بشكل لا غبار عليه، أن الذكر هو القرآن نفسه. فإدخال غيره معه هو الذى يحتاج إلى دليل وليس العكس. وها هى بعض الآيات التى ورد فيها لفظ الذكر مرادا به القرآن:

ـ ﴿ **وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَاهُ أَفَأَنتُمْ لَهُ مُنكِرُونَ**﴾ الأنبياء ٥٠.

ـ ﴿ **إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ**﴾ يس ٦٩.

ـ ﴿ **وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَّجِيمٍ (٢٥) فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ (٢٦) إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ**﴾ التكوير ٢٥ ـ ٢٧.

ـ ﴿ **وَإِن يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ** ﴾ القلم ٥١.

ـ ﴿ **قَدْ أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا (١٠) رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ**﴾ الطلاق٩ : ١٠

وجاء حكاية عما كان يقوله المشركون:

ـ ﴿ **إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ (٧) أَؤُنزِلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِن بَيْنِنَا**﴾ ص ٧ : ٨.

ـ ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾ الحجر ٦ وإثرها جاء ﴿**إنا نحن نزلنا الذكر**....

فأى ظهور أظهر من كون الذكر فى هذه الآيات مراد به القرآن الكريم؟ ومن أراد المزيد، فليراجع تفسيرات الآيات وأسباب نزول بعضها. ولكنى لا أحاجج ابن حزم إلا بما يسلم به. فإن لم يكفه دلالة الآيات السابقة، أتيته بما هو منطوق صريح. وذلك قوله تعالى: ﴿ **لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ (٤٢) مَا يُقَالُ لَكَ إِلاَّ مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِن قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ**﴾[1] فالذكر بنص الآية هو الكتاب العزيز المنزل من حكيم حميد.

وأكثر من هذا، وأدعى للعجب، أن ابن حزم احتج علينا بقول الله تبارك وتعالى ﴿ **وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾[2] وقال: «فصح أنه عليه السلام مأمور ببيان القرآن للناس... فإذا كان بيانه عليه السلام .. غير محفوظ ولا مضمون سلامته مما ليس منه فقد بطل الانتفاع بنص القرآن...[3]» ومعنى كلامه هذا أن السنة مبينة للذكر الذى هو القرآن. فهو من حيث لا يشعر يعود إلى الصواب، وهو أن الذكر هو القرآن. وذلك مباشرة بعد تنصيصه على أن تفسير الذكر بالقرآن وحده «دعوى كاذبة مجردة عن البرهان، وتخصيص للذكر بلا دليل»!!

فالآية صريحة فى أن سنة الرسول بيان للذكر الذى نزله الله. فالسنة غير الذكر والبيان غير المبين.

والآن إلى شيء مما قاله العلماء والمفسرون فى آية ﴿**إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون**﴾ حكى القاضى عياض فى مداركه قال: «ذكر أبو عمر المقرئ، عن ابن المنتاب القاضى، قال: كنت عند إسماعيل[4] يوما، فسئل: لم جاز التبديل على أهل التوراة، ولم يجز على أهل القرآن؟ فقال: قال الله تعالى فى أهل التوراة ﴿**بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِن كِتَابِ اللَّهِ**﴾[5] فوكل الحفظ إليهم.

---

(١) سورة فصلت: ٤٢.
(٢) سورة النحل: ٤٤.
(٣) الأحكام ١/.
(٤) هو القاضى اسماعيل بن إسحاق ناشر مذهب مالك وناصره بالعراق ٢٠٠ ـ ٢٨٤هـ).
(٥) سورة المائدة: ٤٤.

وقال فى القرآن ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ فلم يجز التبديل عليهم فذكر ذلك للمحاملى، فقال: ما سمعت كلاما أحسن من هذا.

قال القاضى رحمه الله: وقع لى أيضا هذا الكلام مرويا من طريق الأندلسيين، أن نصرانيا سأل محمد ابن وضاح عن هذه المسألة فأجابه بمثل هذا الجواب»[1].

وقال القرطبى: «قوله تعالى ﴿إنا نحن نزلنا الذكر﴾ يعنى القرآن»[2]. ثم أورد أقوالا بهذا المعنى لعدد من العلماء.

أما أن حفظ الله تعالى للذكر الذى هو القرآن، يستلزم حفظ الله للسنة التى هى بيانه، لأن حفظها حفظ للقرآن، فهو أقرب إلى المنطق والمعقولية، ولو أنه لم يرد به نص. لكن يرد عليه أن الرسول ﷺ لم يبين كل القرآن، ولم يبين كل شىء فى القرآن.

والأقرب من هذا والأسلم هو أن نقول: بما أن السنة جزء أساسى ومصدر رئيسى للدين بكل جوانبه وأصوله وفروعه، وبما أنه لا دين بعد الإسلام ولا نبى بعد نبيه، فإن حفظ السنة أمر ضرورى لأن بقاء الدين، متوقف على بقائها، وحفظه متوقف على حفظها. هذا نعم.

لكن هل حفظت السنة بنفس الكيفية التى حفظ بها القرآن؟ وهل حفظت السنة بنفس الدرجة التى حفظ بها القرآن؟ الجواب: لا.

فأما من حيث الكيفية، فإن القرآن قد تعهد الله بنفسه بحفظه. ولم يرد مثل هذا فى السنة. ثم بالإضافة إلى حفظ الله المباشر للقرآن، وهو حفظ لا يحتاج لا إلى (كيف؟) ولا إلى (بماذا؟) ولا يتوقف على أحد ولا على شىء، بالإضافة إلى هذا فإن الله تعالى قد حفظ القرآن بكيفية عادية، وسخر لذلك أسبابا دنيوية بشرية عادية. فكانت كتابته آنية مستمرة. وكان كُتَّابه متعددين وكانو أيضا متفرغين له لا يكتبون سواه. بل إن جميع المسلمين نهوا عن كتابة غير القرآن. فقال ﷺ «لا تكتبوا عنى غير القرآن. ومن كتب عنى غير القرآن فليمحه»[3]. وكان القرآن منذ

(١) ترتيب المدارك ٤/ ٢٨٣.

(٢) الجامع ١٠/ص ٥ ـ ٦.

(٣) رواه مسلم فى الزهد، ورواه أحمد فى مسنده، عن أبى سعيد الخدرى.

لحظة نزوله يحفظ حفظا حرفيا، يحفظه رسول الله أولا، ثم يستمر الحفظ فى المسلمين حرفيا عن ظهر قلب. ثم إن تلاوته واستظهاره بالمناسبة وبغير مناسبة، كان أمرا قائما آناء الليل وأطراف النهار. ثم جعل على حفظه وتلاوته الأجر الجزيل المغرى. فيقال لحافظه يوم القيامة: اقرأ وارتق، فإن منزلتك عند آخر آية تقرأها، وأما تاليه فله بكل حرف حسنة، والحسنة بعشر أمثالها، إلى حوافز وإغراءات أخرى، تجعل الناس يتسابقون إلى حفظ القرآن الكريم، وهو ما حصل بالفعل، ولم تزده الأيام إلا رسوخا واتساعا.

أما حفظ السنة فكان له شأن آخر، وتم على نحو مغاير كيفا ودرجة.

فحفظ السنة لم ينص الله تعالى على توليه له بنفسه، كما هو الشأن فى القرآن. فلم يبق إلا حفظها بواسطة الأسباب العادية.

وحتى هذه الأسباب العادية لم يتيسر منها للسنة ما تيسر للقرآن. والفروق بين حفظ القرآن وحفظ السنة، وبين جمع القرآن وجمع السنة، بين تدوين القرآن وتدوين السنة، معروفة مفصلة فى أبوابها ومظانها، لا أرى داعيا لإعادة سردها وبيانها.

ومن هنا كان لابد أن تظهر على تلك الجهود، والإمكانات التى سخرت لحفظ السنة آثارها الطبيعية، ولو فى حدها الأدنى. فهى جهود وإمكانات بشرية عادية. فلابد أن تخيم عليها المتاعب والمعاناة، ولابد أن تشوبها الهنات والفلتات، ولابد أن تتطلب المراجعات والاستدراكات.. وهذه الإشارات تنطوى على تاريخ علمى ضخم وحافل، قد تولت تدوينه ودراسته آلاف المؤلفات فى تاريخ السنة وعلومها.

أعود إلى جوهر قضيتنا، وهو: إذا كان حفظ السنة هو غير حفظ القرآن، وإذا كان حفظ السنة قد تم بجهود بشرية عادية، وإذا كان العلماء لم يقولوا بعصمة أحد من الرواة، ولا من العلماء الناقدين والمدونين، بل جميعهم - باستثناء ابن حزم - يجوِّزون على الرواة والمدونين الغلط والنسيان، ويجوزون على بعض الرواة التدليس، ويجوزون على آخرين الكذب. فهل هذا كله يقتضى التشكيك فى حفظ السنة، وفى سلامتها من الزيادة والنقصان؟

الجواب على مستويين: مستوى الأمة ومستوى الأفراد.

أما على مستوى الأمة، فلا نستطيع أن نتصور أمة بأكملها مجندة معبأة، بكامل إيمانها وقوى حماسها وإرداتها، وبكل جهدها وإمكاناتها ثم لا تستطع أن تصون صيانة كاملة تراث نبيها، وشطر دينها، أو لا تستطيع أن تميز ما بث فيه من كذب وزور، ومن فلتات وغلطات. خصوصا وأن عددا كبيرا من علماء الأمة الأذكياء الأتقياء. قد نذروا حياتهم كاملة لهذا الأمر، وفرغوا له أوقاتهم وهممهم، واشتغلوا به جماعات وفرادى. لا يمكن لهذه الجهود، على هذا النحو، إلا أن تكون قد حققت مبتغاها على أكمل وجه، فثبتت ما هو ثابت وأسقطت ما هو ساقط. وهذا طبعا لم يقع فى سنة أو سنوات ولكن تم فى قرون وفترات.

فإذا أضفنا إلى هذا ما يقوله كثير من العلماء ـ ولا أعلم لهم منازعا فيه ـ من أن الأمة بمجموعها معصومة عن الخطأ، أمكننا القول باطمئنان: إن شيئا من السنة التى جعلها الله دينا لعباده إلى يوم القيامة. إن شيئا منها لم يضع أبدا من هذه الأمة. وإن شيئا مما غلط فيه الغالطون أو كذبه الكذابون لم ينطل أمره على علماء الأمة، ولم يتسرب ويستقر فيما ثبتوه وقبلوه من سنن النبى ﷺ. هذا على مستوى الأمة.

أما على مستوى الأفراد ـ سواء كان هؤلاء الأفراد من العلماء أو من العامة ـ فالأمر يختلف. والأصل فيه أن لا عصمة لأحد. وعدم العصمة يتخذ أشكالا وصورا عديدة. يتحقق عدم العصمة بالمعصية أيا كانت درجتها، ويتحقق بالخطأ فى الفعل وفى القول، ويتحقق بالخطأ فى الرأى والاعتقاد..

وفى موضوعنا، يتحقق عدم العصمة، فى إمكانية الغلط فى سماع الحديث، وفى حفظه، وفى أدائه للغير، وفى كتابته، وفى الغلط بتصديق ما ليس بصدق، وتكذيب ما ليس بكذب، أو بالتوقف فيه، ويتحقق بالعمد والكذب فى كل هذا...

فهذا كله جائز وواقع فى موضوعنا، كل هذا وقع وثبت، وإن كان يختلف باختلاف صفات الناس، فيقل أو ينعدم أو يكثر هذا النوع من العيب والنقص، تبعا لصفات كل واحد، وتبعا لدرجة إيمانه وتقواه، أو فجوره وزندقته، وتبعا ليقظته أو غفلته، وتبعا لحفظه أو سوء حفظه، وتبعا لدرجة علمه عموما، ودرجة علمه بقضايا الحديث خصوصا.

ومن هنا يبقى من الجائز أن يقع بعض الأفراد ـ من العلماء، فضلا عن العامة ـ فى تصديق أحاديث مكذوبة أو التوقف فى تكذيبها، أو الحكم بأنها ضعيفة فقط. كما يمكن أن يردوا بعض الأحاديث الصحيحة، إما تكذيبا، وإما احتياطا، كما يمكن أن يتوقفوا فى تصحيحها وقبولها. كل هذا جائز أن يقع للأفراد.

وهذا شبيه بمسألة فهم المعانى والأحكام التى تتضمنها النصوص الشرعية . سواء من حيث الأهمية الإجمالية للمسألتين، أو من حيث التفصيل والتطبيق. فإذا كنا نجوز أن يغلط الناس فى فهم النصوص الشرعية، فيحملونها ما لا تحتمل، ويخرجون منها ما تحمل. بل قد يوجد من يفعل ذلك عن قصد، لينصر مذهبا أو يجلب ما يراه نفعا، فيحرف الكلم عن مواضعه، ويتجاهل المعانى الصحيحة، ويدافع عن المعانى الفاسدة، ويُقَوِّل النصوص ما لم تقله، ويُحكّمها بما لم تحكم به، فكذلك يجوز أن يقع شبيه بهذا فى تثبيت الأحاديث وردها، وكل هذا واقع.

لكن هل يعتبر هذا تشكيكا فى السنة، وزعزعة لأحكام الدين، وهدما للشريعة؟؟

لا أبدًا، فالدين، أثبت وأمتن من أن تشكك فيه هذه الآفات، والشريعة أقوى من أن تنال منها هذه الخدوش، والسنة أكبر من أن تزعزع ثبوتها، وثباتها هذه الهنات والغلطات، وحتى على المستوى الفردى، فإن دين الفرد لا يفسد ببضعة أخطاء تنطلى على فهمه، وببضعة أحاديث تلتبس عليه. لبس هذا مما يفسد على المرء دينه إذا سلمت له آلاف الآيات، وآلاف الأحاديث، إذا سلمت نصوصا وأحكاما، رواية ودراية. نعم من كثرت عنده الآفات إو أصابت قضايا أساسية وخطيرة فى الدين، فإنها تفسد عليه دينه بقدر ذلك. ولكن هذا لا يصل إليه المستهترون وذووا الأهواء والأغراض الفاسدة.

٣ ـ مسألة تصويب المجتهدين:

هذه المسألة لها صلة وثيقة بمسألة العمل بالظن، بل هى عند القائلين متفرعة عنها. ومفادها القول بأن (كل مجتهد مصيب)، لأن المجتهد إنما يتبع فى النهاية ماغلب على ظنه. فإن فعل، فقد أدى ما عليه، وأصاب ما يسعى إليه. فهو على كل حال مصيب فى اجتهاده.

ولا شك أن هذه المقالة تفضى إلى إشكال عويص على نظرية التقريب والتغليب، وعلى العمل بالظن وغالب الظن بصفة خاصة. إذ أنها تصل بنا إلى أن كل مجتهد يقول ما بدا له، فتصبح أحكام الدين نابعة من ذات المجتهد وظنونه، لا من الشرع

وأدلته!!.

وهذه المقولة تعرضت لخلاف شديد وجدال محتوم، وانقسم الناس فيها إلى فريقين، فريق المصَوِّبة، وهم القائلون بها، وفريق المخطِّئة وهم الرافضون لها، والقائلون بأن المجتهدين المختلفين، بعضهم مصيب، وغيره مخطئ، والحق واحد.

ولنبدأ القصة من أولها: فيم الملأ يختلفون؟ وفيم يصوبون أو يخطئون؟ أى: ما هو محل النزاع الذى اختلف فيه الأصوليون والمتكلمون، فمنهم من صوب جميع المجتهدين على اختلافهم ومنهم من يعتبر أن المصيب من المختلفين واحد؟

أما فى أصول الدين، فقد اتفقوا تقريبا على أن المصيب والمحق من المختلفين لا يكون إلا واحدا، وغيره مخطئون آثمون. ، وليس هذا هو موضوعى الآن.

أما محل الخلاف فهو ما دون أصول الدين فهل كل مجتهد فى هذا المجال مصيب وكل اجتهاد صواب كما هو قول المصوبة أم أن المصيب فى هذا المجال أيضا لا يكون واحدًا ومن خالفه فهو مخطىء كما هو قول المخطئة.

لكن هذا المجال الذى هو ما دون أصول الدين، ما هو؟ وما حده؟ وما ضابطه؟

اختلفت عبارات الأصوليين وتفاوتت قليلا فى التعبير عن محل النزاع فى هذه المسألة وهذه بعض تعبيراتهم:

قال أبو الحسين البصرى: «باب فى ذكر اختلاف الناس فى أن كل مجتهد فى **الفروع** مصيب»[(١)] ثم قال: «باب فى أن إصابة المجتهدين فى الفروع على اختلافهم جائز غير ممتنع»[(٢)].

ونقل عن قاضى القضاة [(٣)] قوله «إن **ما ليس عليه دلالة قاطعة**، بل عليه أمارة فقط - كخبر الواحد والقياس - فالواجب فيه على المجتهد أن يعمل بما يؤديه إليه اجتهاده فكل مجتهد فيه مصيب[(٤)]...».

وهذان القولان لا يختلفان ولا يتعارضان، بل يتكاملان، لأن الأول أطلق التعبير بالفروع، والثانى فيه تقييد لهذه الفروع بأن يكون دليلها ظنيا. لأن من الفروع ما يكون دليله قطعيا.

---

(١) المعتمد ٢/ ٣٧٠.

(٢) المعتمد ٢/ ٣٧٥.

(٣) هو القاضى عبد الجبار، المعتزلى، الشافعى. (ت٣١٥هـ).

(٤) المعتمد ٢/ ٣٩٧.

والتعبير بالفروع عن محل الخلاف بين المصوبة والمخطئة، هو ما نجده عند كل من الشيرازى[١]، والباجى[٢]، وابن برهان[٣]، وابن قدامة[٤]، وابن تيمية[٥] وأبى الخطاب[٦].

وعبر بعضهم بالظنيات والمظنونات، فقال إمام الحرمين: «قد اضطرب الأصوليون فى أن المجتهدين في **المظنونات** وأحكام الشريعة، مصيبون على الإطلاق؟ أم المصيب منهم واحد؟[٧]» وقال الغزالى «كل مجتهد فى الظنيات مصيب[٨]» وعبر فى موضع آخر بالفقهيات الظنية[٩].

غير أنه استعمل فى بعض المرات عبارة (المسائل التى **لا نص فيها**...[١٠]» وهو التعبير الذى اعتمده الآمدى حيث قال: «المسألة الفقهية إما أن يكون فيها نص، أو لا يكون. فإن لم يكن فيها نص، فقد اختلفوا فيها...[١١]» وبمثل هذا عبر ابن الحاجب[١٢] والأسنوى[١٣].

وإذا كان الذين عبروا بالفروع، والذين عبروا بالظنيات والفقهيات، ليس بينهم فرق يذكر، من حيث يقصدون جميعا: الفروع الفقهية، والاجتهادات الفقهية المنبنية على أدلة ظنية، فإن التعبير بما لا نص فيه، يمكن أن يعنى اختلافا جوهريا عن التعبيرات السابقة. ذلك أن التعبير بالفروع وبالظنيات الفقهية، يدخل فيه الأحكام المستفادة من نصوص ظنية، إما ظنية الثبوت كبعض أخبار الآحاد، وأما ظنية الدلالة، كالعمومات المخصوصة، والظواهر، ومفهومات المخالفة، والألفاظ المشتركة.. بينما التعبير بما لا نص فيه، يخرج هذه الأحكام النصية الظنية.

ولكن الذى يبدو لى أن الذين عبروا عن محل النزاع بما لا نص فيه، لم

---

(١) انظر: التبصرة ٣٠٨.
(٢) انظر: إحكام الفصول ٧٠٧.
(٣) انظر: الوصول إلى الأصول، ٢/ ٣٤١.
(٤) انظر: روضة الناظر وجنة المناظر، ٢/ ٤١٤.
(٥) انظر: المسودة ٤٩٧.
(٦) انظر: التمهيد ٤/ ٣١٠.
(٧) البرهان ٢/ ١٣١٦.
(٨) المستصفى ٢/ ٣٦٣، ٣٦٤.
(٩) انظر: المستصفى ٢/ ٣٥٨ و ٣٦١.
(١٠) انظر: المستصفى ٢/ ٣٧٦ و ٣٧٧.
(١١) الإحكام ٤/ ٢٤٦.
(١٢) انظر: منتهى الوصول والأمل فى علمى الأصول والجدل ٢١٢.
(١٣) انظر: نهاية السول فى شرح منهاج الأصول، ٤/ ٥٥٩.

يقصدوا مخالفة الآخرين ولم يقصدوا غير ما قصدوه وذلك للأدلة التالية:

١ ـ لم يصرح أحد منهم بمخالفة الآخرين، ولا استدرك عليهم فيما عبروا به.

٢ ـ أن الذين عبروا بالفروع، وبالظنيات هم السابقون: عبد الجبار، وأبو الحسين، والشيرازى، والباجى، والجوينى. ثم بقيت تعبيراتهم هى الأكثر استعمالا. فثبت أن تعبيرهم عن جوهر المسألة هو الأصل الذى ينبغى اعتماده، وما دام المعبرون بما لا نص فيه، لم يظهروا خلافا مع الآخرين، ولا انتقدوا عليهم تعابيرهم فهذا يدل على أنهم فى الجوهر متفقون معهم، وقاصدون قصدهم.

٣ ـ الذين عبروا بما لا نص فيه، منهم من عبر أيضا بالظنيات، وبالفروع، وبالفقهيات. وأعنى بصفة خاصة الإمام الغزالى، وهو ـ فى حدود ما وقفت عليه ـ أول من عبر بما لا نص فيه. فقد استعمل العبارات كلها وهو يناقش القضية نفسها، ولم ينبه على فرق بين الألفاظ المعبر بها.

وعلى كل، فحتى إن قصد المعبرون بما لا نص فيه، خلاف المقصود بالتعبيرات الأخرى فإن التعويل فى هذه القضية على تلك التعبيرات الأخرى، لكونها الأسبق والأكثر. وأيضا لكون العنصر الجوهرى الذى نبعت منه القضية أصلا هو «الظنية» والظنية قد توجد مع النص، كما أن القطعية قد توجد فى غير النص. وقد ذهب الغزالى نفسه إلى أن الظن المستفاد من القياس قد يكون أقوى من الظن المستفاد من عموم النص، وخاصة إذا كان هذا النص قد كثر تخصيصه، قال: فإن العموم يفيد ظناً والقياس يفيد ظنا وقد تكون أحدهما أقوى فى نفس المجتهد فيلزمه اتباع الأقوى « فلا يبعد أن يكون قياس قوى أغلب على الظن من عموم ضعيف، أو عموم قوى أغلب على الظن من قياس ضعيف، فنقدم الأقوى. . .[1]».

وإذا فلا يقبل من الغزالى، ولا من غيره، أن يخرج من الخلاف المظنونات النصية، مع أنها قد تكون أدنى من مظنونات غير نصية داخلة فى الخلاف. وعندى ـ كما عبر المتقدمون ـ الظنيات هى محل الخلاف، سواء كانت أدنى أو أقوى فالعبرة بوجود الظنية وتطرق الاحتمال.

وإذْ تحرر محل النزاع فى مسألة (هل كل مجتهد مصيب؟) وهو: **الفروع**

---

(١) المستصفى ١/ ١٣٢ ـ ١٣٤.

الفقهية الظنية، فلننتقل إلى مناقشة القضية. فهل المجتهدون فى الأحكام الفقهية الظنية، إذا اختلفوا فى حكم من هذه الأحكام، هل يكون الصواب فى قول واحد وحكم واحد، وما خالفه خطأ، أم تكون جميع الاجتهادات صوابا، وأصحابها ـ على اختلافهم ـ مصيبين؟

وأبدأ أولا بعرض مواقف العلماء، من متكلمين وأصوليين وفقهاء، ومن منهم قال بالتخطئة ومن منهم قال بالتصويب.

القائلون.. والقائلون..

أما القائلون بأن المصيب فى الفروع الظنية المختلف فيها واحد، ومن خالفه مخطئ معذور، فهم الجمهور الأعظم من الأصوليين والفقهاء، من المذاهب الأربعة، ومن الظاهرية وغيرهم. وهو قول كثير من المتكلمين المعتزلة والأشاعرة وغيرهم.

قال ابن عبد البر: «لم نجد لمالك فى هذا الباب شيئا منصوصا، إلا أن ابن وهب ذكر عنه فى كتاب العلم من جامعه قال سمعت مالكا يقول: من سعادة المرء أن يوفق للصواب والخير، ومن شقوة المرء أن لا يزال يخطئ. وفى هذا دليل على أن المخطئ عنده، وإن اجتهد فليس بمرضى الحال، والله أعلم.

وذكر إسماعيل القاضى فى (المبسوط) قال: قال محمد بن مسلمة: إنما على الحاكم الاجتهاد فيما يجوز فيه الرأى، فإذا اجتهد وأراد الصواب، يجهد نفسه، فقد أدى ما عليه أخطأ أو أصاب»[1] ونقل عن عبيد الله بن عمر الشافعى أنه قال: «لا أعلم خلافا بين الحذاق من شيوخ المالكين ونظارهم من البغداديين ـ مثل إسماعيل بن إسحاق القاضى، وابن بكير، وأبى العباس الطيالسى، ومن دونهم مثل شيخنا عمرو بن محمد أبى الفرج المالكى، وأبى الطيب محمد بن محمد بن إسحاق بن راهويه، وأبى الحسن بن المنتاب وغيرهم من الشيوخ البغدايين والمصريين المالكيين ـ كل يحكى: أن مذهب مالك رحمه الله، فى اجتهاد المجتهدين والقائسين، إذا اختلفوا فيما يجوز فيه التأويل من نوازل الأحكام أن الحق من ذلك عند الله واحد من أقوالهم واختلافهم.. قال: وهذا القول هو الذى عليه عمل أكثر أصحاب الشافعى، قال وهو المشهور من قول أبى حنيفة حكاه

(١) جامع بيان العلم وفضله: ٨٩.

محمد بن الحسن وأبو يوسف، وفيما حكاه الحذاق من أصحابهم[(١)].

وقال أبو الوليد الباجى المالكى: «روى جمهور أصحاب مالك رحمهم الله أن الحق فى واحد، وذلك أنه سئل عن أصحاب النبى ﷺ فقال: مخطئ ومصيب...[(٢)]» ثم قال أبو الوليد: «وكل من لقيت من أصحاب الشافعى يقول: إن الحق فى واحد، وهو المشهور عنه (أى عن الشافعى) وبه قالت المعتزلة من البغداديين[(٣)]» ثم قال: «والذى أذهب إليه: أن الحق فى واحد وأن من حكم بغيره، فقد حكم بغير الحق»[(٤)].

وبه قال أبو إسحاق الشيرازى، الشافعى. وجزم بنسبته إلى الإمام الشافعى نفسه. قال: وهذا هو المنصوص عليه للشافعى فى القديم والجديد، وليس له قول سواه. ولا أعلم من أصحابه من اختلف فى مذهبه[(٥)]» واعتبر أن الذين نسبوا إليه خلاف هذا إنما هم قوم من المتأخرين لم يفهموا كلامه.. ونقل عن كبار فقهاء المذهب القائلين بهذا القول، ما يقطع بأن هذا هو مذهب الشافعى فى المسألة، منهم أبو إسحاق الإسفرائينى، وأبو على الطبرى، وأبو الطيب الطبرى.

ومن الجدير بالذكر أن أبا إسحاق الإسفراييني، يعتبر أحد أركان المذهب الكلامى لأبى الحسن الأشعرى، ومثل هذه المنزلة لابن فورك الآتى ذكره...

كما نقل الشيرازى، عن أبى على الطبرى، أن المزنى (إسماعيل بن يحيى، صاحب الشافعى وأعلم الناس بأقواله ومذهبه) قد استقصى الأقوال فى هذه المسألة، وقطع بأن المصيب واحد. وحقق أن هذا هو قول مالك، والليث، وهو مذهب كل منصف من أصحاب الشافعى من المتقدمين والمتأخرين، وأن من الأشاعرة القائلين به، أبو بكر بن مجاهد، وأبو بكر بن فورك، وأبو إسحاق الاسفراييني[(٦)].

وأما ابن حزم فلا يليق به غير هذا المذهب والغلو فيه[(٧)].

---

(١) نفسه: ٩٠.
(٢) إحكام الفصول: ٧٠٧.
(٣) احكام الفصول: ٧٠٧.
(٤) نفسه: ٧٠٨.
(٥) شرح اللمع: ٢/١٠٤٦
(٦) المصدر نفسه: ١٠٤٨.
(٧) انظر المحلى: ١/ ٧٠ والإحكام: ٨/ ١٣٦ ـ ١٣٧..

وبهذا القول قال أبو المعالى، إمام الحرمين، وسأعود إلى موقفه بعد قليل.

وقال السرخسى بلسان الحنفية: « ... المذهب عندنا فى المجتهد أنه يصيب تارة ويخطئ أخرى»[1] وعرض ابن برهان المذهبين معا (مذهب المخطئة ومذهب المصوبة) ثم قال: «والحق البين فى ذلك أن الطلب لابد له من مطلوب معين... غير أنه إن أصابه فقد وافق الحق، وإن أخطأ كان معذورا لعسر الطلب[2]...» وقال البزدوى (وهو حنفى أيضا): «إن المجتهد يخطئ ويصيب...[3]».

وهذا هو اختيار الرازى[4] والآمدى[5] وغيرهما من المتأخرين.

وأما من الحنابلة، فقال صاحب الروضة: «الحق فى قول واحد من المجتهدين، ومن عداه مخطئ، سواء كان فى فروع الدين أو أصوله»[6] ثم قال: «وممن ذهب إلى أن الحق فى أحد الأقوال واحد، ولم يتعين لنا، وهو عند الله متعين: أصحابنا، وأبو حنيفة، ومالك والشافعى، وأكثر الفقهاء»[7].

وهذا هو القول المعتمد فى مسودة آل تيمية، ومما جاء فيها ـ سوى ما تقدم ـ أن القاضى عبد الوهاب المالكى ذكره عن أصحابه وأكثر الفقهاء، وأن ابن وهب رواه عن مالك والليث وأنه ذكر عن مالك نصونا صريحة بذلك. وفيها أيضا نسبة هذا القول إلى الإمام أحمد بن حنبل[8].

وقد تبنى هذا القول من الحنابلة أيضا أبو الخطاب الكلوذانى، ونقل ما يفيد أن هذا هو قول الإمام أحمد نفسه، وذلك عن تلميذه بكر بن محمد[9].

وبمثل قوله قال ابن النجار الحنبلى أيضا، ونسب القول لأحمد وأكثر أصحابه ونسبه أيضا ـ بالإضافة إلى من سبق ذكرهم ـ إلى الأوزاعى وإسحاق والمحاسبى، وابن كلاب..[10].

---

(١) أصول السرخسى ٢/ ١٤.
(٢) الوصول ٢/ ٣٤٨.
(٣) أصول البزدوى، مع كشف الأسرار ٤/ ١٦.
(٤) انظر المحصول ٢/ ٤٠٤.
(٥) انظر الإحكام ٤/ ٢٤٧.
(٦) روضة الناظر ٢/ ٤١٤
(٧) نفسه ٤١٥.
(٨) أنظر المسودة ٤٩٧ وما بعدها.
(٩) التمهيد ٤/ ٣١٠ و ٣١٣.
(١٠) شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٨٩.

هؤلاء بعض القائلين بأن المجتهدين المختلفين منهم مخطئ ومصيب، وأن المجتهد يطلب حكما معينا لله فى النازلة، فمن أدركه فهو مصيب ومن أخطأه فهو معذور على خطئه مأجور على اجتهاده.

والقائلون بهذا كما تبين وثبت هم الجمهور الأعظم من العلماء. وكثرتهم، وتنوع مذاهبهم وعصورهم وعلو مراتبهم، لا تحتاج إلى مزيد بيان، ولا إلى مزيد سرد أسماء أخرى.

فمن هم القائلون بخلاف هذا وماذا يقولون؟

لقد ذهب بعض المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة إلى أن كل مجتهد فى الفروع الظنية مصيب، لأن الواجب عليه هو الاجتهاد وتحصيل غلبة الظن. فإذا بذل أقصى جهده وغلب على ظنه حكم ما، فقد أصاب وليس مطلوبا منه أكثر من هذا لأن الظنيات فى نظرهم ليس فيها حكم معين يطلبه المجتهد بل الحكم الناشئ عما غلب على ظنه. فإذا غلب على ظنه شيء فهو الحكم فى حقه وفى حق من يستفتيه ويقلده، فإذا توصل مجتهد آخر إلى نتجة مخالفة فهو أيضا على صواب لنفس الأسباب وهكذا أيضا لو توصل عدد من المجتهدين إلى أحكام مختلفة، فكلهم مصيبون. وكل ما قالوا به صواب.

أما القائلون بهذه المقالة، فمنهم ـ كما مر بنا قريبا ـ أبو الحسين البصرى، والقاضى عبد الجبار، وهما معتزليان كما هو معروف.

ونسب الباجى هذا القول إلى المعتزلة البصريين، والقاضى أبى بكر. والقاضى أبى جعفر[١] وذكر أن أبا حنيفة وأبا الحسن الأشعرى يروى عنهما القولان معا[٢] (أى التخطئة والتصويب).

ورواية قولين عن أبى حنيفة والأشعرى هو ما أورده الشيرازى أيضا، وأضاف القول بالتصويب إلى أصحاب أبى حنيفة أيضا[٣].

والآمدى أيضا ذكر القولين عن أبى حنيفة والأشعرى[٤].

أما المعتزلة البصريون الذين ذكرهم الباجى، وذكرهم أيضا الشيرازى، ولم

---

(١) إحكام الفصول ٧٠٨.

(٢) إحكام الفصول ٧٠٨.

(٣) شرح اللمع ٢/١٠٤٨ ـ ١٠٤٩.

(٤) الإحكام ٤/٢٤٧.

يسميا منهم أحدا، فنجد منهم أبا الحسين البصرى، وقد تقدم قوله، ونجده هو يسمى لنا من القائلين بالتصويب: أبا الهذيل العلاف، وأبا على الجبائى، وابنه أبا هاشم الجبائى[(١)]، وهؤلاء الثلاثة معتزلة بصريون كما هو معلوم وقد نص على تسمية هؤلاء وأنهم من المصوبة، كل من الآمدى[(٢)] وابن تيمية[(٣)]. وأبى الخطاب[(٤)].

وهكذا يتضح أن نسبة القول بالتصويب إلى معتزلة البصرة، وخاصة إلى أبى الحسين، وأبى الهذيل، والجبائيين، ثابتة لا نزاع.

أما نسبة هذا القول إلى أبى حنيفة والأشعرى ـ وهى نسبة متأرجحة كما قدمت ـ فيترجح عندى صحتها إلى الأشعرى، وعدم صحتها إلى أبى حنيفة.

أما تصحيح نسبة التصويب إلى أبى الحسن الأشعرى، فله مرجحات هى:

١ ـ كون عدد من الأصوليين قد نسبوا هذا القول إليه من غير تردد ولا تشكيك منهم أبو المعالى[(٥)] وهو من أقطاب الأشعرية. وكذلك الرازى[(٦)] وأبو الخطاب الكلوذانى[(٧)] والأسنوى[(٨)]...

٢ ـ اختيار بعض كبار الأشاعرة هذا القول، ويبعد أن يقولوا به من غير أن يكون لهم فيه سلف من (الأصحاب) وأعنى خاصة الباقلانى والغزالى. والنسبة إليهما ثابتة، لا تحتاج إلى استشهادات. وسأعود إلى موقف الغزالى بعد قليل إن شاء الله. ولكنى أنقل الآن قول أبى المعالى فقط ـ وذلك لتقدمه ومكانته الأشعرية ـ حيث قال: «فأما المظنونات، فقد اشتهر الخلاف فيها: فصار القاضى[(٩)]، وشيخنا أبو الحسن[(١٠)] إلى تصويب المجتهدين...[(١١)]».

---

(١) المعتمد ٢/ ٣٧٠.
(٢) الإحكام ٤/ ٢٤٦.
(٣) المسودة ٢ ٥٠٢.
(٤) التمهيد ٤/ ٣١٣.
(٥) البرهان ٢/ ١٣١٩.
(٦) المحصول ٢/ ٥٠٣.
(٧) التمهيد ٤/ ٣١٤
(٨) نهاية السول ٨/ ٥٦٠.
(٩) هو أبو بكر ابن الطيب الباقلانى.
(١٠) هو أو الحسن الأشعرى.
(١١) البرهان ٢/ ١٣١٩.

٣ ـ يفهم من عبارة الشيرازى حين ذكر القولين عن أبى الحسن، أنه قال أولا بالتخطئة. وأن الصواب واحد، ثم صار ـ كما عبر الجوينى ـ إلى أن كل مجتهد مصيب.

٤ ـ كون أبى الحسن الأشعرى بصريا، وفى البصرة نجم القول بالتصويب. كما أنه تلميذ لأبى على الجبائى. وهو أحد أبرز القائلين بالتصويب وبالرغم من أن أبا الحسن فارق شيخه ومذهبه الاعتزالى، فلا يبعد أن تكون هذه الفكرة قد بقيت فى نفسه. وهذا ما يؤكده الشيرازى ـ وهو أشعرى ـ حيث قال: «يقال: إن هذه بقية اعتزال بقى فى أبى الحسن رحمه الله»[(١)].

وأما الإمام أبو حنيفة فيترجح اعتباره من المخطئة للأسباب الآتية:

١ ـ رأينا قول البزودى وقول السرخسى ـ وهما عمدة الأصوليين الأحناف ـ إن المجتهد يخطئ ويصيب، وكل منهما تكلم باسم المذهب الحنفى. قال البزودى: «فعندنا: الحق واحد...[(٢)]» وقال السرخسى «المذهب عندنا...» ولا يعقل أن يُحكَى المذهب على هذا النحو، وهو على خلاف إمامه، خاصة وأن الحكاية جاءت على لسان حجة الأصوليين الأحناف، البزودى والسرخسى.

٢ ـ وأصرح من هذا ما ذكره الكمال بن الهمام (الأصولى الحنفى الكبير) ووضحه شارحه ابن أمير الحاج من أن لله تعالى فى الواقعة المجتهد فيها حكما معينا أوجب طلبه. فمن أصابه فهو المصيب، ومن لم يصبه فهو المخطئ، وأن هذا قول الأئمة الأربعة أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد[(٣)].

٣ ـ الذين نسبوا التصويب إلى أبى حنيفة، فهموا ذلك خطأ ـ أو عبروا خطأ ـ من قول ينسب بكثرة إلى أبى حنيفة وبعض أصحابه، وهو أن المجتهد مصيب من حيث أنه اجتهد وبذل جهده، فهذا فى حد ذاته صواب، وهو عليه مأجور. فإن توصل إلى حكم الله، فقد أصاب إصابة ثانية... قال البزدوى: «واختلف أهل المقالة الصحيحة (وهى أن المجتهد يخطئ ويصيب) فقال بعضهم: إن المجتهد إذا أخطأ، كان مخطئا ابتداء وانتهاء. وقال بعضهم: بل هو مصيب فى ابتداء

---

(١) شرح اللمع ١٠٤٨/٢.

(٢) كشف الأسرار: ١٧/٤.

(٣) عن: سلم الوصول للمطيعى: ٥٦٣/٤.

اجتهاده، لكنه مخطئ انتهاء فيما طلبه. وهذا القول الآخر هو المختار عندنا. وقد روى عن أبى حنيفة رحمه الله أنه قال: كل مجتهد مصيب، والحق عند الله تعالى واحد. ومعنى هذا الكلام ما قلنا[1]» أى أن المجتهد مصيب ابتداء من حيث قام بواجب الاجتهاد. بينما الغاية النهائية للمجتهد هى حكم الله تعالى، وحكم الله واحد، فمن أصابه فمصيب ومن أخطئه فمخطئ.

ويتأكد أن هذا هو مراد أبى حنيفة، وهو ما يحوم حوله من حكوا عنه التصويب، قلت: يتأكد من خلال قول أصوليين حنفيين آخرين هما محب الله بن عبد الشكور، صاحب (مسلم الثبوت) وشارحه عبد العلى الأنصارى، صاحب (فواتح الرحموت) حيث قالا: «والمختار: أن لله حكما معينا أوجب طلبه، ونصب عليه دليلا، فمن أصابه فله أجران، ومن أخطأه فله أجر واحد لامتثاله أمر الاجتهاد، ببذل الوسع. وهذا معنى قول الحنفية: إن المجتهد المخطئ مصيب ابتداء، أى مأجور بفعله، ومخطئ انتهاء. وهذا هو الصحيح عند الأئمة الأربعة. وعبر عنه الإمام أبو حنيفة رحمه الله فقال: كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد، يعنى: مصيب فى بذل وسعه حتى يؤجر عليه. والحق عند الله واحد، قد يصيبه وقد لا.[2]».

وعلى هذا تحمل نسبة التصويب إلى أبى حنيفة وبعض أصحابه كأبى الحسن الكرخى[3]، وإلا فهى غلط لا دليل عليه، والدليل على خلافها قائم، وأهل البيت ـ أعنى الأصوليون الأحناف ـ أدرى بما فى البيت.

وهذه الطريقة التى صاغ بها المسألة أبو حنيفة وبعض أصحابه، هى نفسها التى سار عليها الإمام الشافعى وبعض الشافعية. وبما أن موقف الإمام الشافعى أيضا وقع الأخذ والرد فيه، بل إن بعض الشافعية هم أصحاب هذا الأخذ والرد، فإن من المفيد جدا أن أعرض بشىء من التفصيل والتوضيح لمذهب الشافعى فى المسألة.

---

(١) كشف الأسرار ١٨/٤.

(٢) فواتح الرحموت، بهامش المستصفى ٢/ ٣٨٠ ـ ٣٨١.

(٣) انظر التبصرة للشيرازى ٤٩٨ ـ ٤٩٩ وشرح اللمع له ١٠٤٩/٢ والتمهيد لأبى الخطاب ٤/ ٣١٤.

الإمام الشافعى بين التخطئة والتصويب:

تخصيص الإمام الشافعى بهذه الفقرة، يرجع أولا إلى التشويش الحاصل فى موقفه من هذه القضية، خاصة، وأن التشويش جاء حتى من بعض الشافعية أنفسهم، فالبرغم من أن عددا من أئمة المذهب ـ كأبى إسحاق الإسفراييني، وأبى على الطبرى، وأبى الطيب الطبرى، وأبى إسحاق الشيرازى ـ قد حققوا المسألة وحسموها كما تقدم، وبالرغم من أن تلميذه الأخص به، والأعلم بأقواله، إسماعيل المزنى قد استقصى وقطع فى هذه المسألة، بالرغم من هذا كله، فقد بقى يتردد أن الإمام الشافعى يقول بالتصويب، أو أنه يروى عنه قولان..[1].

ثم إن موقف الإمام الشافعى من هذه المسألة له من الأهمية ما ليس لغيره من العلماء، ولا حتى من الأئمة الأربعة. فهو أولا إمام الأصوليين. وهو ثانيا الوحيد من بين الأئمة الذى له كلام مباشر ومفصل ومقطوع بنسبته إليه، فى هذا القضية.

وأيضا لأن كلامه فى المسألة جاء دقيقا وحذرا، واختلفت عباراته من موضع لآخر، مما جعل الالتباس وسوء الفهم واردا عليه، كما أشار إلى ذلك الشيرازى، وكما قال ابن برهان: «وأما الشافعى رضى الله عنه، فنقل عنه كلام مجمل تجاذبته الطوائف، وكل منهم يزعم أنه على مذهبه»[2].

وما دام كلام الشافعى محفوظا لنا، ومتداولا بين أيدينا، مقطوعا بنسبته إلى صاحبه، فلنضعه أمامنا، ولننظر فيه بأنفسنا.

سبق أن رأينا أن الإمام الشافعى يقسم العلم إلى إحاطة وظاهر. ويقصد بالإحاطة القطعيات اليقينية، ويقصد بالظاهر ما دلت عليه الشواهد والأمارات، ولكن خلافه يبقى محتملا. فحيثما يتعذر علينا علم الإحاطة يتعين علينا تحرى الممكن. وهذا هو الاجتهاد الظنى، الذى يعطينا علما ظاهرا. فى هذ السياق يطلب محاور الشافعى فى (الرسالة) مثالا: فيقول الشافعى: «قلت له: مثل معنى استقبال الكعبة، يصيبها من رآها بإحاطة، ويتحراها من غابت عنه، بعد أو قرب

---

(١) انظر شرح اللمع ٢/١٠٤٨ والإحكام للآمدى ٤/٢٤٧ ـ ومنتهى الوصول والأمل لابن الحاجب ٢١٢ ـ والمستصفى ٢/٣٦٣ ـ والتمهيد ٤/٣١٥ ـ والبرهان ٢/١٣١٩.

(٢) الوصول ٢/٣٤٣.

منها، **فيصيبها بعض ويخطئها بعض**. فنفس التوجه **يحتمل صوابا وخطأ**، إذا قصدت بالإخبار عن الصواب والخطأ أن يقول: فلان أصاب قصد ما طلب فلم يخطئه، وفلان أخطأ قصد ما طلب، وقد جهد فى طلبه.

فقال: هذا هكذا، أفرأيت الاجتهاد، أيقال له صواب على غير هذا المعنى؟ قلت: نعم، على أنه إنما كلف ـ فيما غاب عنه ـ الاجتهاد. فإذا فعل فقد أصاب بالإتيان بما كلف، **وهو صواب عنده على الظاهر، ولا يعلم الباطن إلا الله**. ونحن نعلم أن المختلفَيْنِ فى القبلة، وإن أصابا بالاجتهاد، إذا اختلفا يريدان عينا، **لم يكونا مصيبين للعين أبدا، ومصيبان فى الاجتهاد**»[1].

فالاجتهاد من حيث هو اجتهاد، صواب دائما، ولكن الشىء المطلوب بالاجتهاد، يصيبه بعض ويخطئه بعض. وإذا اختلف فيه اثنان، فلا يمكن أبدا أن يكونا مصيبين معا. ومعلوم أن محل النزاع يوجد فى الشق الثانى. وهو: الحكم المطلوب، أو العين كما يسميه الشافعى. أما صوابية الاجتهاد فى حد ذاته، وأن لكل مجتهد أجرا فى جميع الحالات، فمسألة مسلمة كما جاء فى الحديث..

وقد تناول المسألة بشكل أوضح فى (كتاب إبطال الاستحسان). حيث جاء فيه: «فإن قال قائل: أرأيت ما اجتهد فيه المجتهدون كيف الحق فيه عند الله؟ قيل: **لا يجوز فيه عندنا** ـ والله تعالى أعلم ـ أن يكون الحق فيه عند الله كله إلا واحدا، لأن علم الله عز وجل وأحكامه واحد ... فإن قيل: من له أن يجتهد فيقيس على كتاب أو سنة، هل يختلفون ويسعهم الاختلاف؟ أو يقال إن اختلفوا: مصيبون كلهم؟ أو مخطئون كلهم؟ أو لبعضهم مخطئ وبعضهم مصيب؟ قيل: لا يجوز على واحد منهم إن اختلفوا ـ إن كان ممن له الاجتهاد، وذهب مذهبا محتملا ـ أن يقال له أخطأ مطلقا، ولكن يقال لكل واحد: قد أطاع فيما كلف به وأصاب فيه، ولم يكلف علم الغيب الذى لم يطلع عليه أحد...[2]».

ويعود مرة أخرى لتمثيل المسألة وتوضيحها برجلين، عالمين بالطرق والمناطق والاتجاهات، عارفين بالدلائل والأمارات من رياح ونجوم وشمس وقمر، أرادا معرفة القبلة، فاجتهد كل منهما وتحرى، ولكن كلا منهما حدد القبلة فى جهة غير

---

(١) الرسالة ٤٩٧ ـ ٤٩٨.

(٢) إبطال الاستحسان، ضمن كتاب الأم، ٧/ ٣٠٢.

التى حددها صاحبه. «فإن قيل: فيلزم أحدَهما اسم الخطأ؟ قيل: أما فيما كلف به فلا. وأما خطأ عين البيت فنعم»[1] ثم أورد بسنده حديث عمرو بن العاص أنه سمع النبى ﷺ يقول: «إذا حكم الحاكم فاجتهد، فأصاب، فله أجران، وإذا حكم فاجتهد، فأخطأ، فله أجر».

قال الشافعى: «فإن قال قائل: فما معنى هذا؟ قيل: ما وصفت من أنه إذا اجتهد فجمع الصواب بالاجتهاد، وصواب العين التى اجتهد كان له حسنتان. **وإذا أصاب الاجتهاد وأخطأ العين التى أمر أن يجتهد فى طلبها** كانت له حسنة».

وهذا الموقف، بهذه الصيغة الشافعية، هو تماما ما تقدم منقولا عن أبى حنيفة. وهو ما يعبر عنه بعض الأحناف ـ كما تقدم ـ بأن المجتهد المخطئ، أصاب فى الابتداء، وأخطأ فى الانتهاء. أو أصاب من وجه وأخطأ من وجه. ومعلوم أن محل النزاع مع المصوبة إنما هو فى الوجه الثانى، أى الانتهاء.

مذهب الغزالى:

مذهب الإمام أبى حامد الغزالى، هو مذهب المصوبة. وإنما اخترت إفراده بهذه الفقرة لأنه ليس بين المصوبة من هو فى مكانة الغزالى وشهرته، وليس بين أيدينا من أطال فى بيان وجهة نظر المصوبين والدفاع عنها كما فعل الغزالى، وثالثا لأن الغزالى قد غلا فى مذهب التصويب غلوا لا يجوز السكوت عنه.

وأبدأ أولا بعرض أهم العناصر المشكِّلة لنظرية التصويب عند الغزالى. وحرصا على عرض آرائه بكل أمانة، فإنى مضطر لنقل عدة نصوص من كلامه.

يبدأ غلو الغزالى رحمه الله من الخطوة الأولى. فقد ذكر أن المصوبة على فرقتين: إحداهما تعترف بوجود حكم معين لله، فى المسائل الاجتهادية. ولكن لم يكلف المجتهد إصابته. ولهذا فهو مصيب ولو أخطأ ذلك الحكم، لأنه غير مكلف بذلك أصلا. ولكنه اختار قول الفرقة الثانية المغالية فى الموضوع. قال: «فالذى ذهب إليه محققوا المصوبة أنه ليس فى الواقعة التى لا نص فيها[2] حكم معين يطلب بالظن. بل الحكم يتبع الظن. وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب

---

(١) إبطال الاستحسان، ضمن كتاب الأم، ٧/ ٣٠٢.

(٢) سبق التعليق على هذه العبارة التى تفرد بها عمن سبقوه.

على ظنه وهو المختار. وإليه ذهب القاضى»[1].

ثم خطا فى اتجاه الغلو خطوة أخرى لا أعلم أحدا من المصوبة، ولا غيرهم أقدم عليها. فاعتبر ما قاله هو والقاضى أمرا قطعيا، ومخالفه آثم! قال: «والمختار عندنا ـ وهو الذى نقطع به، ونُخَطِّئُ المخالف فيه ـ أن كل مجتهد فى الظنيات مصيب وأنها ليس فيها حكم معين لله تعالى»[2]. وتخطئته للمخالفين له فى هذه المقالة تعنى تأثيمه لهم. وهذا صريح عبارته. قال: «والذى نختاره أن الإثم والخطأ متلازمان. فكل مخطئ آثم، وكل آثم مخطئ. ومن انتفى عنه الإثم انتفى عنه الخطأ»[3].

وتأكيداً لهذا، ذكر أن القواطع إما كلامية، وإما أصولية، وإما فقهية، واعتبر القول بتصويب المجتهدين مسألة أصولية قطعية، مثلها فى ذلك مثل حجية الإجماع وحجية خبر الواحد، وحجية القياس. قال «فإن هذه المسائل أدلتها قطعية، والمخالف فيها آثم مخطئ» ومن جملة ذلك عنده: «اعتقاد كون المصيب واحدا فى الظنيات»[4].

ومما ينبنى على هذه المسألة، أو مما تنبنى عليه، اعتباره أن ما يسمى أدلة ظنية، ليست فى الحقيقة أدلة، وليس لها قيمة علمية ذاتية، وفى هذا هذا يقول:

«الأدلة الظنية لا تدل لذاتها، وتختلف بالإضافة»[5] ويوضح أكثر فى قول آخر فيقول: «لا دليل فى الظنيات على التحقيق، وما يسمى دليلا، فهو على سبيل التجوز، بالإضافة إلى ما مالت نفسه إليه. فإذا أصل الخطأ فى هذه المسألة: إقامة الفقهاء للأدلة الظنية وزنا، حتى ظنوا أنها أدلة فى أنفسها، لا بالإضافة، وهو خطأ محض. ويدل على بطلانه البراهين القاطعة»[6].

وكل غريبة تجر إلى أغرب منها. فما دامت الأدلة الظنية ليس لها قيمة ذاتية وليست لها دلالة علمية حقيقية، فلا يعقل ولا يمكن أن نطلب التوصل بواسطتها

---

(١) المستصفى ٢/ ٣٦٣.
(٢) نفسه ٣٦٤.
(٣) نفسه ٣٥٧.
(٤) نفسه ٣٥٨.
(٥) نفسه ٣٦٢.
(٦) المستصفى ٢/ ٣٦٦.

إلى حقيقة ما، أو حكم ما. ومن هنا فالتكليف بطلب حكم شرعى بواسطة أدلة ظنية غير ممكن، بل هو تكليف بما لا يطاق. ولا تكليف بما لا يطاق. قال: «فتكليف الإصابة لما لم ينصب عليه دليل قاطع تكليف ما لا يطاق.. فانتفاء الدليل القاطع ينتج نفى التكليف ونفى التكليفينتج نفى الإثم»[١] قال: «فتكليف الإصابة من غير دليل قاطع تكليف محال»[٢].

هذه أهم العناصر التى تتكون منها فكرة التصويب التى سيطرت على عقل الغزالى، حتى بلغ فيها ما رأيناه وأكثر. وأنتقل الآن إلى مناقشتها، وبيان تهافتها!.

فأما أن المجتهد لا يطلب باجتهاده شيئا محددا ولا حكما معينا، فقول ليس بعده إلا العبث. بل هو العبث نفسه. فكيف يستطيع المجتهد أن يستمر فى اجتهاده. بل أن يدخل فى اجتهاده أصلا، وهو يعلم ويقطع أنه لا يطلب شيئا محددا، ولا يسعى إلى هدف معين؟! سيقول: إنه يسعى إلى تحصيل الظن، وأقول: إن الظن حاصل من أول لحظة. فالإنسان لا يكاد يتجه فكره إلى أمر، إلا ويتجه ظنه إلى حكم ما، واعتقاد ما، وقد أجمعوا على أن المجتهد لا يجوز له أن يحكم بالظن الأول، وهو ما يسمونه أول خاطر. فلابد له أن يستمر فى البحث عن الأدلة والنظر فيها، وتمحيصها، ومقارنتها، حتى ينتهى إلى قطع، أو ظن قوى بالحكم المطلوب. فإذا اعتقد أن لا حكم أصلا. وأن غاية الاجتهاد والبحث والتحرى هى أن يحصل له ظن، فقد صار ذلك الجهد كله عبثا. كيف لا، وكل المظنونات الممكنة تتساوى، ولا فضل لأحدها على الآخر، لأن الكل صواب!.

وأترك إمام الحرمين، شيخ الغزالى، وأستاذه، فى علم الأصول خاصة، أتركه يرد على هذه الفكرة، من خلال رده على سلف الغزالى فيها، وأعنى ابن الباقلانى، القاضى أبا بكر.

قال أبو المعالى يخاطب القاضى: «... وإن عنيت به (أى بالتصويب): أن لا حكم لله تعالى فى الوقائع على التعيين، فهذا أيضا جحد، لأن الطلب لا يستقل بنفسه، ولابد له من مطلوب. ويستحيل فرض طلب لا مطلوب له. فإن الباحث عن كون زيد فى الدار، يقدر كونه فيها، ويقدر أيضا خلافه، ثم يطلب

---

(١) نفسه ٣٦٢.

(٢) نفسه ٣٦٥.

الوقوف على أحد الأمرين الذى هو الحقيقة. فكذلك المجتهد، إذا وقعت واقعة، يطلب النصوص من الكتاب والسنة، ثم الإجماع، ثم إن أعوز المطلوب فيه، فينظر فى قواعد الشريعة، يحاول إلحاقا، ويريد جمعا، ويطلب شبها...[1]».

أما القول بقطيعة التصويب وأن المخالفين فيه آثمون، فيكفيه شناعة أنه يقتضى تأثيم من ذكرت - ومن لم أذكر - من القائلين بأن المجتهد يخطىء ويصيب. ويكفيه شناعة أن يكون كل هؤلاء الأئمة والعلماء. لم يستطيعوا أن يدركوا البراهين «القطعية» التى تفرد بإدراكها أبو حامد!!

وما أكثر ما شنع العلماء على ابن حزم لأنه لا يبالى أن يخطىء جميع مخالفيه، حتى الأئمة الأربعة مجتمعين، ولأنه يقطع بخطئهم. ولكن ابن حزم لم يصل أبدا إلى حد اعتبارهم آثمين، فيما قالوا به وهو يقطع بخطئهم. بل يعتبرهم مخطئين مأجورين على اجتهادهم.

وهذا ينقلنا إلى ما قاله وكرره الغزالى من التلازم بين الخطأ والإثم. فهذا أولا مصادم لما ثبت فى الحديث الصحيح المجمع على قبوله: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران. وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر»، بل إنه مصادم أيضا لعدد من الآيات التى نفت الجناح والإثم على من لم يقصد الخطأ. هذا ان كان مخطئا فعلا. كقوله تعالى ﴿**وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به، ولكن ما تعمدت قلوبكم**﴾ قال ابن حزم: فصح بالنص أن الخطأ مرفوع عنا. فمن حكم بقول ولم يعرف أنه خطأ، وهو عند الله تعالى خطأ، فقد أخطأ، ولم يتعمد الحكم بما يدرى أنه خطأ. فهذا لا جناح عليه فى ذلك عند الله تعالى، وهذه الآية عموم، دخل فيه المفتون والحكام والعاملون والمعتقدون..[2]».

ومعروف أن كثيرا من المجادلين عن آرائهم إذا أعيتهم الحيل، وأعجزتهم الأدلة المخالفة، قالوا هذه مسألة قطعية، يريدون إخراس المخالف. والمتكلمون المتفلسفون هم رواد هذا المسلك. وما أكثر ما يجلبون على الناس بِقَوَاطِعِهِمْ العقلية المزعومة، ثم سرعان ما يرتبون عليها التأثيم والتبديع والتكفير، لإرهاب خصومهم وقطع الطريق عليهم، وقد انتقد العلامة ابن المرتضى هذا المسلك عند المتكلمين، فقال: «... ثم يختصون من بين أهل العلوم بدعوى القطع فى

(١) البرهان ٢/ ١٣٢٤.

(٢) الإحكام ٨/ ١٣٧.

مواضع الظنون، وتركيب التعادى والتأثيم والتكفير على تلك الدعاوى، إلا أفرادا من أئمتهم وأذكيائهم توغلوا حتى فهموا أنهم انتهوا إلى محارات، منتهى العقول فيها الميل إلى أمارات ظنية. . .[(١)]».

أما نفيه صفة الدليل عن الأدلة الظنية، فهى أيضا مقولة أخرى من مقولات المتكلمين التى تترددُ بشكل أو بآخر فى بعض المؤلفات الأصولية. ومن آثارها أن أصبح كثير من الأصوليين يسمون الأدلة الظنية أمارات. ليقصروا لفظ الدليل على الأدلة القطعية، وفى مقدمتها عندهم (أدلة العقول). والتفريق بين الدليل والأمارة نجده يتكرر مرارا عند أبى الحسين البصرى المعتزلى فى (المعتمد).

ولكن شيخنا أبا حامد غلا فى الأمر كما رأينا، حتى سلب هذه الأدلة الظنية - أو الأمارات - كل قيمة استدلالية ذاتية، بمعنى أنها من الناحية العلمية الحقيقية عبارة عن «لا شىء» لكنه يتبرع عليها فيجعلها أسبابا اعتباطية لتحريك ظن المجتهد؟؟ ثم ينحى على الفقهاء أنهم أقاموا وزناً لهذه «الأدلة الظنية» معتبرا ذلك «خطأ محضا».

هذا مع العلم أن «الأدلة الظنية» يدخل فيها كثير من نصوص القرآن والسنة، ويدخل فيها القياس. وهو عنده - كما تقدم - قد يفيد ظنا أقوى من عموم قرآنى أو حديثى. وقد تقدم عنه أن «الحكم تارة يؤخذ من النص، وتارة من المصلحة، وتارة من الشبه، وتارة من الاستصحاب[(٢)]» وهذه المصادر التى يؤخذ منها ويطلب عندها الحكم كلها ظنية، إلا النص فمنه الظنى ومنه القطعى.

وأما ادعاء أن تكليف إصابة الحكم من غير نصب دليل قطعى، هو تكليف بما لا يطاق، فكان يمكن أن يستقيم لو أن المكلف كلف بأصابة الحكم يقينا، باعتبار أن الدليل الظنى إنما يعطى نتيجة ظنية، وإن كان فى الجملة يعطى نتائج قطعية فى أكثر نتائجه. لكن من حيث التفصيل والنظر فى كل حالة على حدة، فإن الدليل الظنى يعطينا حكما ظنيا، وصوابا ظنيا. وقد تقوى هذه الظنية حتى تكون قريبة من القطع. وقد تعتبر قطعية ودليلها قطعيا إذا كان الاحتمال القائم بعيدا جدا، وعقليا محضا، أى أنه احتمال غير ناشىء عن دليل. فهذه مراتب الصواب المطلوبة بواسطة الدليل الظنى. وليس فيها تكليف بما لا يطاق.

---

(١) إيثار الخلق على الحق ص ١٣.

(٢) المستصفى: ٢/ ٣٧٩.

ثم إن «ما لا يطاق» إنما يطلق إطلاقا حقيقيا صحيحاً، على ما لا يستطيعه أحد من الناس. أما ما يطيقه بعض الناس فهو مما يطاق ويصح التكليف به. ومن عجز عنه سقط عنه. ومن يستطيعه تارة ويعجز عنه تارة،فهو مكلف به حين يطيقه، مرفوع عنه حين يعجز عنه.

فتكليف الإصابة فى الحكم يسير على هذا النحو. ونحن متيقنون أن المجتهدين، المفتين أو القضاء، يصيبون الحق فى أكثر اجتهاداتهم وأحكامهم الظنية، فضلا عن القطعية. ثم إنهم جميعا ـ إذا أخلصوا وسلكوا مسالك الاجتهاد والحكم الصحيحة، سواء كانت قطعية أو ظنية ـ يصيبون إصابة قصدية ومنهجية. وكلما كانوا أكثر إخلاصا، وأشد تحريا وتمسكا بمناهج الاجتهاد والحكم الصحيحة، كلما ارتفعت نسبة الصواب القطعى فى أحكامهم واجتهاداتهم.

وخلاصة ما سبق أن الإصابة القطعية، بواسطة الدليل الظنى، ليست مما لا يطاق، وأيضا فليست شرطا فى اجتهاد المجتهدين.

تصويب المجتهدين من السفسطة إلى الزندقة

لعل أقسى حكم قيل فى حق مذهب التصويب لجميع المجتهدين، هو ذلك الذى نقله عدد من العلماء عن الأستاذ أبى إسحاق الإسفراييني، قال الجوينى: «وصار الأستاذ أبو إسحاق إلى أن المصيب واحد. ثم قال لمن يصوب المجتهدين: هذا مذهب أوله سفسطة، وآخره زندقة[1]».

أما كونه سفسطة، فلأنه يتضمن انكار الأحكام الشرعية الظنية، ولأنه ينكر ـ قبل ذلك أو بعده ـ الأدلة الشرعية الظنية. فلا حكم إلا ظن المجتهد، ولا دليل إلا ظن المجتهد. ، وفيما سوى هذا، ليس لله حكم معين، والأفعال المحكوم فيها غير متصفة لا بحل ولا حرمة ولا غيرهما. لأن الحل والحرمة وسائر الأحكام الشرعية، إنما تنبع من ظن المجتهد. مثلما أن الأدلة ليست أدلة حقيقية، فهذا هو المراد بالسفسطة فى هذا المقام: إنكار الأدلة الشرعية، وإنكار الأحكام الشرعية، والتسوية بين الحلال والحرام، والواجب والمباح. . وهذه هى السفسطة التى تسوى بين الأمور، فالحق حق عند من رآه حقا، وهو بعينه الباطل عند من يراه باطلا،

---

(١) البرهان ٢/ ١٣١٩.

أو تنكر وجود حقائق أصلا[١].

أما كونه فى النهاية قد يجر إلى الزندقة، فلأنه يفضى إلى العبث، وترك الاجتهاد، واعتبار الفعل قابلا على حد سواء لأن يكون حسنا وقبيحا، واجبا ومحرما، وهذا يؤدى إلى القول بالتخيير. وهكذا يأتى التحلل من الشرع فى معظم أحكامه.

قال إمام الحرمين: «وأما الغلاة، فإنهم قالوا: لا مطلوب فى الاجتهاد ولا اجتهاد، فيفعل ما يختار، أى الطرفين شاء. وعن هذا قال الأستاذ[٢]: آخره زندقة، أى إثبات الخيَرة[٣] ورفع الحجة، وتفويض الأمر إلى اختيار المريد[٤]، وأوله سفسطة: فإنه تحليل شيء محرم، وعلى العكس[٥]».

وهذا ليس مجرد افتراض أو تخوف من امام الحرمين، أو من الاسفراييني قبله. بل هو حاصل بالفعل قبلهما وبعدهما. فقد رأينا أن كلام الغزالى نفسه يسمح ـ إن لم يكن يقتضى ـ بهذه الانزلاقات كلها، وإن كان لا يسعنا إلى تنزيهه عن أن يقصد شيئا يعود بالضرر على الشريعة وأحكامها.

فمما أفضت إليه سفسطة غلاة المصوبين، ما جاء فى مسودة آل تيمية: «وقال الجبائى: يتخير المجتهد فى أقوال المجتهدين. وهذا خرق للإجماع المنعقد على وجوب الاجتهاد على المجتهدين».

وفيها أيضا أن موسى بن عمران قال: «كان للنبى ﷺ أن يفتى فى الحوادث بما يشتهى، والآن لصالحى الأمة أن يفتوا فى الحوادث بما يشتهون من غير اجتهاد[٦]».

ومن المؤسف غاية الأسف أن نجد الإمام الغزالى يقدم المسوغ الكامل لمثل هذه

---

(١) ذكر التهانوى أن السفسطائيين ثلاث فرق: اللا أدرية: وهم القائلون بالتوقف، فلا يثبتون الحقائق ولا ينفونها. والعنادية. وهم الذين يعاندون ويدعون الجزم بإنكار الموجودات وأنها مجرد سراب. والعندية: وهم القائلون: أن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات وليس العكس. (عن المعجم الفلسفى لجميل صليبا ١/ ٦٦٠)

(٢) يقصد أبا حامد الإسفراييني.

(٣) أى: الاختيار

(٤) أى: المكلف طالب الحكم، ومريده.

(٥) البرهان ٢/ ١٣٢٠.

(٦) المسودة ٥٠٣.

الأقوال الشاذة. فقد رأينا أن نظرته وحكمه على الأدلة الظنية يجعلها فى النهاية عبارة عن لا شىء!! وهو فى موضع آخر يطرد[1] حكمه هذا ويوضحه، ويمثل له بالاستصلاح، وفى هذا يقول.. وهو يرد على المخطئة ـ «فسبب هذا الغلط: اطلاق اسم الدليل على الأمارات مجازا. فظُن أنه دليل محقق. وإنما الظن عبارة عن ميل النفس إلى شىء. واستحسان المصالح كاستحسان الصور فمن وافق طبعه صورة مال إليها، وعبر عنها بالحسن. وذلك قد يخالف طبع غيره، فيعبر عنه بالقبح حيث ينفر عنه. فالأسمر حسن عند قوم، قبيح عند قوم. فهى أمور إضافة ليس لها حقيقة فى نفسها... فهذه الحقيقة فى الظنون، ينبغى أن تفهم حتى ينكشف الغطاء[2]».

وهذه المتاهة التى يضع الغزالى على حافتها الاجتهاد والمجتهدين، والناس أجمعين، حيث تصبح الأحكام الاجتهادية مثل الصور والألوان، ومثل المناظر الطبيعية والمعزوفات الموسيقية، ويصبح الفقيه العالم المجتهد، مثل سائح يتخير المنظر الذى يقف أمامه، ومثل مقتطف الورود أو مشتريها يتخير بين ألوانها وأشكالها وروائحها، ومثل اختيار الناس لألوان ملابسهم ومساكنهم... وتصبح المذاهب الفقهية لا تتجاوز قول القائل «... وللناس فيما يعشقون مذاهب» فكل أمام وكل فقيه، قد عشق مذهبا واستساغ قولا، اشتهته نفسه ومالت إليه.

... أقول: هذه المتاهة، ترجع ـ فيما ترجع إليه ـ إلى أصل أشعرى شهير، وهو المعروف بنفى التحسين والتقبيح[3]. حيث إن الأشياء والأفعال بمقتضى هذا الأصل ليست فى ذاتها حسنة ولا قبيحة، وليست فى ذاتها مستحقة لا للتحليل ولا للتحريم، فالتحليل والتحريم وسائر الأحكام الشرعية لا صلة لها ـ ولا تلازم ـ مع خصائص تلك الأشياء والأفعال. يقول الغزالى متمما كلامه السابق، و«كاشفا للغطاء» غطاء العلاقة بين النظرية الأشعرية فى التحسين والتقبيح وبين القول بالتصويب المنكر للأحكام والأدلة الظنية يقول: «فهذه الحقيقة فى الظنون ينبغى أن تفهم حتى ينكشف الغطاء، وإنما غلط فيه الفقهاء من حيث ظنوا أن الحلال والحرام وصف للأعيان، كما ظن قوم أن الحسن والقبح وصف

---

(١) من الإطراء، أى أمضه وسر على مقتضاه وجعله مطردًا.

(٢) المستصفى ٢/ ٣٧٦ ـ ٣٧٧.

(٣) سبق أن ناقشت هذه القضية مطولا. انظر كتاب (نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبى) ص: ٢٤١ ـ ٢٥٨.

للذوات»[١].

والغريب أن الغزالى قد نبهنا على الغلو فى التخطئة، وما أفضى إليه، أو يمكن أن يفضى إليه، عند طرد قياسه، والتمادى فيه. ففى سياق رده على القول الشاذ الذى ذهب أصحابه إلى تأثيم المجتهدين المخطئين فى الفروع، قال: «وما ذكروه هو الازم على قول من قال: المصيب واحد، ويلزمهم عليه منع المقلد من استفتاء المخالفين. وقد ركب بعض معتزلة بغداد رأسه فى الوفاء بهذا القياس، وقال: يجب على العامى النظر وطلب الدليل[٢]...».

ينبهنا على هذا الغلو، ويُلزم به القائلين بالتخطئة، مع أن هذا الغلو لا تصل شناعته وخطورته عشر معشار الغلو المقابل له. ثم إنه قول ولد مهجورا ميتا فهو مثل قول بعض غلاة المصوبة: كل مجتهد مصيب فى أصول الديانات. وهو قبل ذلك إلزام مردود. ذلك أنه من الأصول المسلمة عقلا وشرعا، أن القواطع لا اجتهاد فيها أصلا، وأن الإثم لا يكون إلا مع القصد والعمد.

ولكنه رحمه الله، لم ينبه على النتائج الشنيعة والمآلات الخطيرة، التى انتهى إليها تحليله ودفاعه عن التصويب، ولم ينبه على أن بعض غلاة المصوبة قد ركبوا رؤوسهم، وطردوا قياس التصويب على غير أصل، فوصلوا بنا إلى إلغاء الحاجة إلى الاجتهاد، وإلغاء الحاجة إلى الأدلة الشرعية، ووصلوا بنا إلى مشروعية الإفتاء بالتشهى والتذوق والميل. ووصلوا بنا إلى أن كل مجتهد فى العقائد مصيب.

ونحمد الله أن أحدا بعد الغزالى لم يقل بشىء من هذا فيما نعلم وإن كان أصل الفكرة نفسها لم يمت.

ولا يفوتنى فى هذه الوقفة مع فكرة تصويب المجتهدين أن أذكر أنها نجمت لدى معتزلة البصرة. ثم تبناها الشيخ أبو الحسن الأشعرى فيما ورثه عن معتزلة البصرة. وهذا يقوله الأشاعرة كما تقدم. ومما يؤكد الأصل الاعتزالى لفكرة التصويب ما نقله الشيرازى عن أبى الطيب الطبرى أنه قال عن معتزلة البصرة «وهم الأصل فى هذه البدعة قالوا ذلك لجهلهم بمعانى الفقه وطرقه الصحيحة الدالة على الحق، الفاصلة بينه وبين ما عداه من الشبه الباطلة، فقالوا: ليس فيها

---

(١) المستصفى ٢/ ٣٧٧.
(٢) المستصفى ٢/ ٣٦١.

طريق أولى من طريق، ولا أمارة أقوى من أمارة، والجميع متكافئون، وكل من غلب على ظنه شيء حكم به فحكموا فيما لا يعلمون وليس من شأنهم[1]».

ويؤكد الأصل الاعتزالى لبدعة التصويب قول البزودى بصيغة الجرم والحصر: «وإن المجتهد يخطىء ويصيب، وقالت المعتزلة: كل مجتهد مصيب[2]» وقول الزركشى: «واختلف فى المصيب فى الفروع، فقالت المعتزلة: إن الحق فى جميعها، وإن كل مجتهد مصيب»[3].

ومن هنا نعلم أن ما ذهب إليه الدكتور عبد المجيد النجار بقوله: «وكأنى بفكرة التصويب كانت الأكثر رواجا بين الأصوليين والفقهاء الأقدم زمنا[4]» وبنسبته التصويب إلى أغلب أصحاب الشافعى ليس صحيحا. فالقول بالتصويب محصور فى «بعض المتكلمين» وهم أفراد معدودون من معتزلة البصرة. وبعض من تتلمذ لهم أو تأثر بهم من الأشاعرة، وهم خاصة أو الحسن الأشعرى، وأبو بكر الباقلانى، وأبو حامد الغزالى.

كما أن استحسان الدكتور النجار لمذهب التصويب باعتباره أنسب لحال المسلمين اليوم وأنجع لمعالجة عللهم بروح اجتهادية متحررة ومقدامة[5]، لا يبقى له أى مسوغ إذا علمنا أن المخطئة، لا يؤثمون المخطىء فى الاجتهاد، بل يعتبرونه دائما مصيبا من بعض الوجوه، وأن له فى جميع الحالات أجرا. ولا يمنعون مراجعة الاجتهادات المتقدمة ونقضها. بل إن القول بالتخطئة يسمح بالمراجعة والنقد والنقض أكثر مما يسمح به القول بالتصويب الذى يعتبر الاجتهادات السابقة كلها صوابا، حتى رأينا من أوصلهم الاطراد فى هذا الخط إلى الاستغناء عن الاجتهاد باجتهادات السابقين، ما دامت كلها صوابا.

كما أن الفقهاء ـ وهم الأكثر والأشد تمسكا بمذهب المخطئة، فى مقابل المتكلمين ـ كان شعارهم دائما: «لا ينكر تغير الفتوى بتغير الأحوال[6]» فما من حكم ـ حتى ولو كان منصوصا ـ إذا وضع لحالة معينة ونيط بها، إلا وهو قابل

(١) شرح اللمع ٢/١٠٤٨ ـ ١٠٤٩.
(٢) كشف الأسرار ٤/١٦.
(٣) سلاسل الذهب: ٤٤٢.
(٤) فى فقه التدين فهما وتنزيلا ص ٨٨.
(٥) انظر الكتاب نفسه، ص ٨٩.
(٦) انظر فى هذا المعنى: إعلام الموقعين.

للتغير بتغير تلك الحالة. لأن الحكم الذى جعل حكما لحالة معينة، ليس حكما للحالة الأخرى. فكل شىء اعتبر فى وضع الحكم، إلا ويكون زواله وتغيره مؤثرا على ذلك الحكم.

وكل ما ذكرت لا يتوقف على إجازة مذهب التصويب، بل العكس هو الصحيح.

الكلمة الأخيرة

والكلمة الأخيرة، الكلمة الفصل، إنما هى حديث رسول الله ﷺ المتفق عليه. المتلقى بالقبول والإجماع، وهو قوله: «**إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر**».

فالحديث صريح بدرجة لا مزيد عليها، فى أن المجتهد يصيب ويخطىء، وما عدا هذه الحقيقة الساطعة فكله تكلفات وتأويلات لا تقوم على ساق. وأما ما تعلقوا به من كون المجتهد قد جعل له أجر فى جميع الحالات، مما يتعارض فى نظر بعض المصوبة مع اعتباره مخطئا. فمردود ولا حجة فيه. ذلك أن المجتهد المخطىء يستحق الأجر للاجتهاد الذى بذله، وقصد به وجه الله تعالى، وإصابة الحق. فهذه عبادة استوفت شروطها من أهلية للاجتهاد، ومن سلوك لمسالكه الصحيحة، ومن نية خالصة مخلصة، قال الإمام أبو سليمان الخطابى قوله: «إذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر) إنما يؤجر المخطىء على اجتهاده فى طلب الحق. لأن اجتهاده عبادة، ولا يؤجر على الخطأ، بل يوضع عنه الاثم فقط. وهذا فيمن كان من المجتهدين جامعا لآلة الاجتهاد، عارفا بالأصول وبوجوه القياس. فأما من لم يكن محلا للاجتهاد، فهو متكلف، ولا يعذر بالخطأ فى الحكم، بل يخاف عليه أعظم الوزر، بدليل حديث ابن بريدة عن أبيه عن النبى ﷺ قال: «**القضاة ثلاثة: واحد فى الجنة، واثنان فى النار، أما الذى فى الجنة، فرجل عرف الحق فقضى «به. ورجل عرف الحق فجار فهو فى النار، ورجل قضى للناس على جهل فهو فى النار**»[1].

---

(١) معالم السنن بهامش سنن أبى داود ٤/ ٦.

وبعد الحديث يأتى إجماع الصحابة دالا دلالة قطعية على أن المجتهدين منهم المصيب ومنهم المخطىء. فقد تواتر عنهم وصف اجتهادهم واجتهادات بعضهم بالخطأ، أو باحتمال الخطأ.

قال الشيرازى: «ويدل على ذلك إجماع الصحابة، فإنه كان يخطىء بعضهم بعضا فى الحوادث التى وقعت فى زمانهم[1]» وقد نص على إجماع الصحابة على التخطئة، وأن ذلك متواتر عنهم، عدد من الأصوليين[2]. وقد نقلوا النصوص الكثيرة المثبتة لذلك من أقوال الصحابة، لا أرى ضرورة لإعادة سردها مادامت مذكورة فى كثير من المؤلفات الأصولية وغيرها، منها المصادر المشار إليها قبل قليل.

غير أنى أذكر نموذجا واحدا لشدة شهرته، وباقى أقوالهم على منواله فى إفادة أن خطأ المجتهد، كان عندهم مسألة لا غبار عليها.

جاء فى رسالة عمر الشهيرة إلى أبى موسى الأشعرى: «... ولا يمنعك قضاء قضيت فيه اليوم، فراجعت فيه رأيك، فهديت فيه لرشدك، أن تراجع فيه الحق، فإن الحق قديم لا يبطله شىء. ومواجعة الحق خير من التمادى فى الباطل[3]».

فكل من هذين الدليلين ـ أعنى الحديث والإجماع ـ صريح قاطع فى المسألة. لا تنال منه تأويلات المتكلفين واستداركاتهم.

ثم هناك أدلة أخرى، قد لا تعتبر قاطعة فى دلالتها، وقاطعة للشبهات، ولكنها تجلى بعض جوانب القضية أكثر. منها ما جاء فى صحيح مسلم وغيره، من حديث بريدة أن النبى ﷺ كان إذا أمّر أميرا على جيش أو سرية أوصاه... ومن هذه الوصايا قوله ﷺ «وإذا حاصرت أهل حصن، فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله، فلا تنزلهم على حكم الله. ولكن أنزلهم على حكمك. فأنك لا تدرى: أتصيب حكم الله فيهم أم لا» قال النووى: وفيه حجة لمن يقول: ليس كل

---

(١) شرح اللمع ٢/ ١٠٥٢.

(٢) انظر: التبصرة ٥٠٠ الأحكام للآمدى ٤/ ٢٥١ ـ إحكام الفصول ٧١٢ ـ التمهيد ٤/ ٣٢٠ ونص ابن القيم على إجماع الصحابة والتابعين (مختصر الصواعق ٢/ ٤١٣ـ٤١٤).

(٣) من إعلام الموقعين ١/ ٨٦ وانظر فى (جامع بيان العلم وفضله) لابن عبد البر، ص١٠٨.

مجتهد مصيبا، بل المصيب واحد، وهو الموافق الحكم الله تعالى فى نفس الأمر[1]».

قلت: فالحديث دليل على أن الله تعالى فى كل نازلة حكما معينا وهذا ما تقتضيه الآية ﴿ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾[2] وهو أيضا دليل على أن المجتهد قد يصيب حكم الله وقد يخطئه. ولهذا عليه ألا يجزم بأن هذا هو حكم الله إلا إذا كان معه دليل قاطع عليه. وهذا قلما يتأتى فى مستجدات النوازل والأحوال.

وقد استدل كثير من الأصوليين والمفسرين على كون المصيب واحدا بقوله تعالى: ﴿ وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ .فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلاًّ آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾[3].

جاء فى تفسير القرطبى، قال الحسن: لولا هذه الآية لرأيت أن القضاة هلكوا، ولكنه تعالى أثنى على سليمان بصوابه، وعذر داود باجتهاده[4].

وعلى غرار ما فهم الحسن البصرى رضى الله عنه من الآية، فهم من العلماء، أن قوله تعالى ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ إشارة إلى أن سليمان قد أصاب فيما قضى به، بخلاف داود، الذى أخطأ الحكم المطلوب للقضية.

ولكن الاستدلال بهذه الآية ليس حاسما في القضية، لأنها ليست صريحة فى المقصود. ولأن فيها: ﴿وَكُلاًّ آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾، وليس من عادة القرآن أن يسكت ويقر مخطئا على خطئه.

ولعل ما أرادت الآية بيانه هو أن الاجتهاد والأحكام المختلفة، قد يكون فيها أحيانا ما يمكن أن نقول فيه (صواب وأصوب)، خصوصا وأن الأمر يتعلق بنبيين. وأعنى بهذا أن كثيرا من الاجتهادات، ولو أنها لم توفق إلى الصورة المثلى المطلوبة، فإنها تتضمن قدرا مهما من الصواب، ولكن غيرها يكون أصوب وأتم. فههنا، يمكننا القول (صواب وأصوب)، وعلى هذا الاصطلاح، وفى هذه الحالة:

---

(١) شرح صحيح مسلم ١٢/ ٤٠.
(٢) سورة النساء: ٥٩.
(٣) سورة الأنبياء ٧٨ ـ ٧٩.
(٤) الجامع الأحكام القرآن ١١/ ٣٠٩.

فكل مجتهد مصيب. ويمكننا أن نقول (خطأ وصواب)، باعتبار أن الأخذ بالصواب دون الأصوب يعد نوعا من الخطأ. وإذا ظهر المقصود واتفق على المعنى، فلا مشاحة فى الاصطلاح.

وعلى هذا الأساس ينظر إلى واقعة بنى قريظة الشهيرة. وقصتها أن بنى قريظة كانوا قد نقضوا عهدهم مع رسول الله والمسلمين، وهم فى ذروة محنتهم فى غزوة الخندق. فلما فرغ المسلمون من هذه الغزوة. وعادوا إلى ديارهم وأهليهم. ووضعوا أسلحتهم جاء جبريل إلى النبى ﷺ يبلغه الأمر بالنهوض إلى بنى قريظة للرد على خيانتهم، فنهض رسول الله، وأمر أصحابه بالمسير نحو بنى قريظة، وقال لهم (لا يصلين أحدكم العصر إلا فى بنى قريظة). فلما ساروا أدركهم وقت العصر قبل أن يدركوا بنى قريظة، فاختلفوا: فبعضهم أبوا أن يصلوا إلا فى بنى قريظة، ففاتهم وقت العصر. وبعضهم قالوا: لم يرد منا إلا أن نسرع السير، وقد أسرعنا، فلنصل الصلاة فى وقتها، فصلوا قبل الوصول إلى بنى قريظة، فلما بلغ ذلك النبى ﷺ لم يعنف أيا من الطائفتين[1].

فعدم تخطئة النبى ﷺ لأى من الطائفتين، لا بعنف ولا برفق، ولا بتصريح ولا بإيماء، يساعد على القول بأن الطائفتين معا أصابتا وأحسنتا. وهذا راجع - إن صح القول به - إلى تكافؤ الدليلين والفعلين. فالذين أخروا الصلاة قدموا الأمر النبوى، ثم بادروا إلى الصلاة. والذين صلوا، قدموا الأمر بالمحافظة على الصلاة فى وقتها، ولم يقصروا فى الإسراع نحو بنى قريظة. غير أن التكافؤ التام قلما يتحقق. وإذا علمنا أن المرجحات لاحد لها تقريبا، صار من الصعب تصور التساوى التام المطلق بين الدليلين وبين الفعلين.

ومن هنا ذهب العلماء إلى المفاضلة بين الاجتهاد فى نازلة بنى قريظة، ففضل بعضهم المؤخرين للصلاة. وفضل بعضهم المعجلين لها، وقد ذكر ابن القيم قول الفريقين من العلماء، ثم ذهب مع الفريق الثانى، وامتدح الذين عجلوا الصلاة، واعتبرهم أفقه من الآخرين، لأن هؤلاء حافظوا على مقصود الأمر النبوى، وحافظوا على الصلاة الوسطى فى وقتها. وأولئك إنما حافظوا على ظاهر الأمر النبوى، وفاتتهم الصلاة فى وقتها. قال «والذين صلوا فى الطريق جمعوا بين

(١) الواقعة خرجها البخارى ومسلم وغيرهما.

الأدلة، وحصلوا الفضيلتين، فلهم أجران[1]» وقال: «وأما المؤخرون لها، فغايتهم أنهم معذورون، بل مأجورون أجرا واحدا[2]».

٤ ـ أحكام الدين بين الظنية والنسبية

بعد أن بينت أن الحق فى مسألة اختلاف المجتهدين، هو ما عليه عامة الفقهاء والجمهور الأعظم من العلماء، وهو أن المصيب واحد. وأن هذا ينبنى من جهة على اعتبار أن لكل نازلة تقع حكما شرعيا معينا هو الصواب المطلوب فيها. وينبنى من جهة أخرى، على أن الأدلة الشرعية الظنية ـ فضلا عن القطعية ـ تدل دلالة علمية حقيقية ذاتية على الحكم المطلوب. وأن هذه الدلالة قابلة للبرهنة والإثبات، ولو تطرق إليها الاحتمال بدرجة مرجوحة:

ومعنى هذا أن الأدلة الظنية، والأحكام الاجتهادية ليست أضافية، أى نسبية، نابعة من المجتهد نفسه، وإلا كان التمسك بها معنى، ولما كان لتمحصيها والترجيح منها فائدة:

فإذا ثبت هذا واتضح، فإن التساؤل يبقى ممكنا ـ أو قائمًا ـ حول سبب وجود الظنية فى بعضالأحكام الشرعية، وبعض أدلتها؟؟ ما سر ذلك وما حقيقته؟

لا أستطيع أن أدعى أن عندى جوابا صحيحا، أو تفسيرا حاسما لهذه المسألة الكبيرة والخطيرة. ولئن كنت فى تقريرى لمشروعية التقريب والتغليب فى أحكام الدين، قد تكلمت بثقة وجزم، فإنى لا أستطيع الآن أن أتكلم بنفس الكيفية. ففى الجانب الأول كنت أجد بين يدى مالا يحصى من الأدلة والأمثلة التطبيقية، وكنت أجد أمامى ما لا يحصى من العلماء الذين يشهدون لما فهمت ولما قلت. أما فى هذا الجانب، فالأمر يختلف اختلافا كبيرا. فليس لدى إلا بعض ثمرات النظر والتفكر، وبعض الاشارات الصادرة عن بعض العلماء.

وعندى أن إعطاء جواب عن سر وجود الظنية فى الأحكام الشرعية، ليس ضروريا، ولا تتوقف عليه صحة القضية وقطعيتها، وصحة العمل بها. ولكن من باب ﴿ **وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا** ﴾[3]، ولدفع بعض الوساوس والشبهات، سأقدم ما تيسر لى فى الموضوع.

إننا جميعا نسلم أن الكمال المطلق لله تعالى وحده. والمخلوقات كلها موصوفة بضروب من القصور والعجز والعيب والنقص. والذى يعنينا الآن هو الإنسان،

---

(١) زاد المعاد ٣/ ١٣١.　(٢) نفسه.　(٣) سورة طه: ١١٤.

ومن مظاهر القصور والعيب فى الإنسان، قصوره فى الفهم والتفاهم. قصوره في الإدراك، قصوره فى التفكير والاستنتاج وبصفة عامة: قصوره العقلى والعلمى.

فعلم الانسان مهما بلغ، ومهما كان شأنه، يبقى محكوما بهذا القصور وبهذه المحدودية، يبقى محكوما بذلك فى كمه وكيفه، وفى كل مجال من مجالاته، كما قال سبحانه ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ﴾[1] قال الإمام الشافعى: «فآتاهم من علمه ما شاء، وكما شاء، لا معقب لحكمه، وهو سريع الحساب[2]» ومن هنا كان علم الإنسان بالدين وأحكامه مشوبا بصفاته المذكورة، ومحكوما بكونه سبحانه يؤتى من علمه ما شاء وكما شاء. فبقى الإنسان فى تلقيه للدين، وفهمه إياه قابلا للقصور والخطأ، إلا ما كان من عصمة الأمة فى مجموعها. أما الأفراد، فمهما بلغوا من العلم بالدين، ومهما تحروا، فأن القصور ملازم لهم، وإن الخطأ وارد عليهم. قال أبو الحسن العامرى (ت٣٨١): «وسلامة الإنسان عن الخطأ رأسا ليس بمطموع فيه. ولكن الطمع فى أن يكثر صوابه[3]».

وهكذا، فإن قدرا كبيرا مما تتصف به بعض الأدلة والأحكام الشرعية، من الظنية والاجتماعية، واجع إلى طبيعة الإنسان، المتصفة بالقصور والمحدودية، فالدين كما أنزله الله، لا يمكن أن يكون هو تماما ما يعلمه ويفهمه ويطبقه الإنسان الفرد أيا كان باستثناء الأنبياء المخصوصين بالعصمة، فقدرات الإنسان العقلية والعلمية تؤثر ولابد على تعامله مع الدين: تلقيا وفهما وممارسة ونقلا وبيانا.

فالنسبية والإضافية المتحدث عنها، إنما هى ثمرة من ثمرات الطبيعة البشرية القاصرة، وليست نسبية ذاتية للحقائق الدينية والعلمية. وفى هذا المعنى يقول الدكتور عبد الحميد أبو سليمان: «والحقيقة وإن كانت جوهرا واحدا، لا تتغير ولا تتبدل، إلا أن موقع الإنسان منها فردا وجماعة[4] يتغير فى الزمان والمكان وهذا يعنى نسبية الموقع، ونسبية التطبيق...[5]».

وإذا كان الدكتور أبو سليمان يتحدث بصفة عامة عن كون النسبية العلمية إنما

---

(١) سورة البقرة: ٢٥٤.

(٢) الرسالة ٤٨٥.

(٣) الإعلام بمناقب الإسلام ١٩٣.

(٤) أما من الناحية الشرعية فالأمة بكاملها عصمة. وتتمثل الأمة فى إجماع علمائها.

(٥) قضية المنهجية فى الفكر الإسلامى - ص٢٠.

هى نسبية الموقع البشرى والتطبيق البشرى، وليست نسبية فى الحقائق العلمية ذاتها، فإن عددا من علماء الشريعة، قد نبهوا على هذا المسألة فيما يخص علاقة الإنسان بأحكام الدين. فهذا ابن القيم مثلا يقول: «ينبغى أن يعلم أنه ليس فى الشريعة شىء مشكوك فيه البتة. وإنما يعرض الشك للمكلف، بتعارض أمارتين فصاعدا عنده. فتصير المسألة مشكوكا فيها بالنسبة إليه. فهى شكية عنده.. فكون المسألة شكية أو ظنية، ليس وصفا ثابتا لها، بل هو وصف يعرض لها عند أضافتها إلى حكم المكلف...[1]».

ومن هذا القبيل ما ذكره الشاطبى من أن التشابه الواقع فى الدين يرجع كثير منه إلى الناظرين فى الأدلة لا إلى نفسها، وهو ما سماه (التشابه الإضافى)، أى: مضاف إلى الناظر والمستدل، أما لقصوره، وإما لزيغه...[2].

فهذا جانب من الجواب على السؤال، وليس هو كل الجواب. فقد بقى أن الدين قد قدم للناس عددا من قضاياه وأحكامه بكيفية قطعية، وبصيغ حاسمة. ولكنه قدم قدرا آخر من أحكامه بكيفية يبقى معها قدر من الإشكال، وقدر من الاحتمال، وقد كان قادرا على أن يجعل القدر الثانى كالأول. ولكن الثابت أنه لم يفعل. وإذا كنت قد ذكرت أن الشاطبى قد اعتبر أن هناك نوعا من التشابه فى الدين، إنما هو تشابه إضافى لا حقيقى، وأنه راجع إلى المستدل إلا إلى الدليل، فإن أحدا لا يستطيع أن ينكر أن بعض الأدلة، من نصوص وغيرها، لا تخلو من تشابه وخفاء فيها هى نفسها، كالألفاظ المجملة والمشتركة، وكبعض المجازات، والمفهومات. وكبعض صور التعارض بين النصوص. فقد كان من الممكن فى هذه الحالات كلها أن تزاد كلمة أو تنقص، أو توضع كلمة بدل الأخرى، فيرتفع الغموض وينتهى الخلاف فلماذا كان ما كان؟.

أنا لا أجيب عن هذا السؤال الخطير. ولكنى أقول ما قد يصلح أن يشكل جزءا من الجواب.

لقد تعبد الله تعالى المكلفين بالعلم مثلما تعبدهم بالعمل. وتعبدهم بالتفكر والتفقه مثلما تعبدهم بالصلاة والصوم. وتعبدهم بالبحث مثلما تعبدهم بالحج

---

(١) بدائع الفوائد ٣/ ٢٧١.

(٢) الموافقات ٣/ ٩٢.

والجهاد. وتعبدهم فى كل ذلك أن يخلصوا نياتهم، وأن يتبعوا الحدود المرسومة والمناهج الصحيحة. وأن يتحروا فى ذلك الاستقامة والسلامة جهدهم. ورفع عنهم ما لم تبلغه طاقتهم. وعفا عنهم فيما لم تتعمده قلوبهم. وكل هذا تكليف وابتلاء.

والتكليف هو تحميل لما فيه كلفة. فلو كانت كل أحكام الدين قطعية الثبوت قطعية الدلالة. تصل إلى الإنسان دون سعى ولا بحث، ودون تأمل ولا تفكر، تصل إليه وتعطيه «علما ضروريا» لا يتقدم معه ولا يتأخر... لو كان كل شىء على هذا النحو، لما بقى للتكليف العلمى معنى، ولما بقى للابتلاء بالبحث والنظر فائدة، ولما بقى للاجتهاد دور. ولكن الله سبحانه قد كلف بهذا كله وابتلى، وأصل الابتلاء والتكليف لا مدخل لعقولنا فيه، فكان طبيعيا أن يكون التكليف تكليفا حقيقيا. يحتاج إنجازه وإنجاحه إلى ما تحتاجه عامة التكاليف من جهد وعناء، وصبر وثبات، إضافة إلى الإخلاص.

والإبتلاء يظهر به المحسن والمسىء، والمصيب والمخطىء، وتظهر به درجات المحسنين والمسيئين، ودرجات المصيبين والمخطئين...

فلعله لأجل هذا كان ما كان، والله أعلم.

ومن المعلوم أن الله تعالى قد أنزل العلماء أشرف المنازل، ووعدهم أسمى المراتب. أفيكون هذا دون جهد وعناء، والناس فى نيله شرع سواء؟؟ لا ليس هذا من أصول الشرع، ولا من منطق العقل.

توقف القاضى أبو بكر بن العربى مطولا عند آية عدة المطلقات، كما يفعل عامة الفقهاء والمفسرين، وخاصة عند معنى القروء المذكورة فى قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ ...[1]﴾ ثم قال: «هذه الآية من أشكل آية فى كتاب الله تعالى من الأحكام، تردد فيها علماء الإسلام، واختلف فيها الصحابة قديما. ولو شاء ربك لبين طريقها وأوضح تحقيقها. ولكنه وكل دَرْك البيان إلى اجتهاد العلماء، ليظهر فضل المعرفة فى الدرجات الموعود بالرفع فيها...[2]».

---

(١) سورة البقرة: ٢٢٨.

(٢) أحكام القرآن ١/١٨٣.

والدرجات التى يشير إليها هى التى فى قوله تعالى: ﴿**يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ**[١]﴾.

وقال السرخسى وهو يثبت أن الرسول ﷺ كان يجتهد ويستنبط: «وقيل: أفضل درجات العلم للعباد طريق الاستنباط. ألا ترى أن من يكون مستنبطا من الأمة، فهو أعلى درجة ممن يكون حافظا غير مستنبط[٢]».

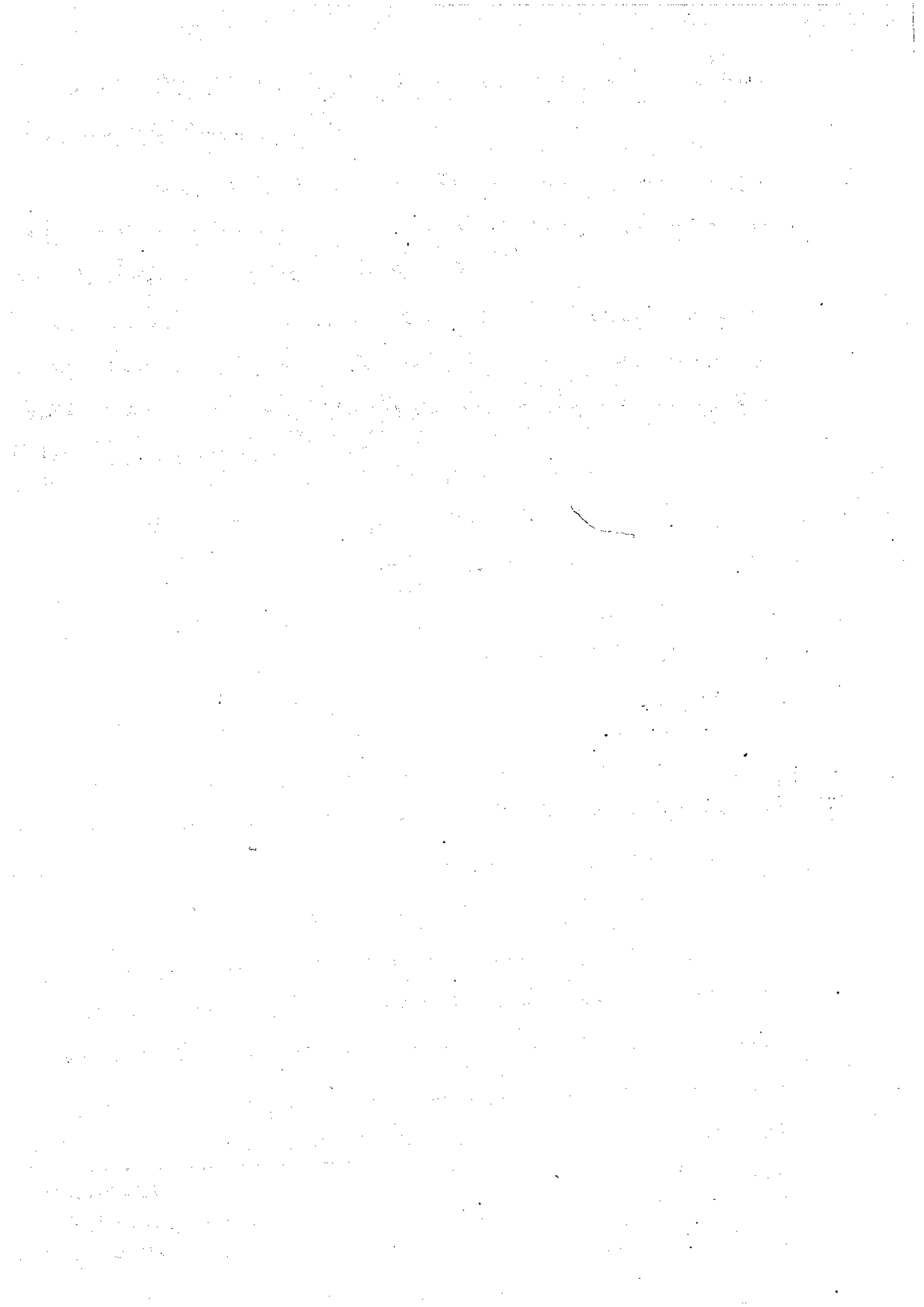
وقال الشاطبى: «.. وقد كان من الجائز أن تتعبد الأمة بالوقوف عندما حد من غير استنباط... ولكن الله من على العباد بالخصوصية التى خص بها نبيه عليه الصلاة والسلام، إذ قال تعالى: ﴿**لتحكم بين الناس بما أراك الله**﴾ وقال فى الأمة (لعلمه الذين يستنبطونه منهم)[٣]...».

---

(١) سورة المجادلة: ١١.

(٢) أصول السرخسى ١/ ٩٤.

(٣) الموافقات ٢/ ٢٤٩.



الباب الثالث

الضوابط العامة للعمل بالتقريب والتغليب

١ ـ أن تكون المسألة مما يجوز فيه التغليب والتقريب.

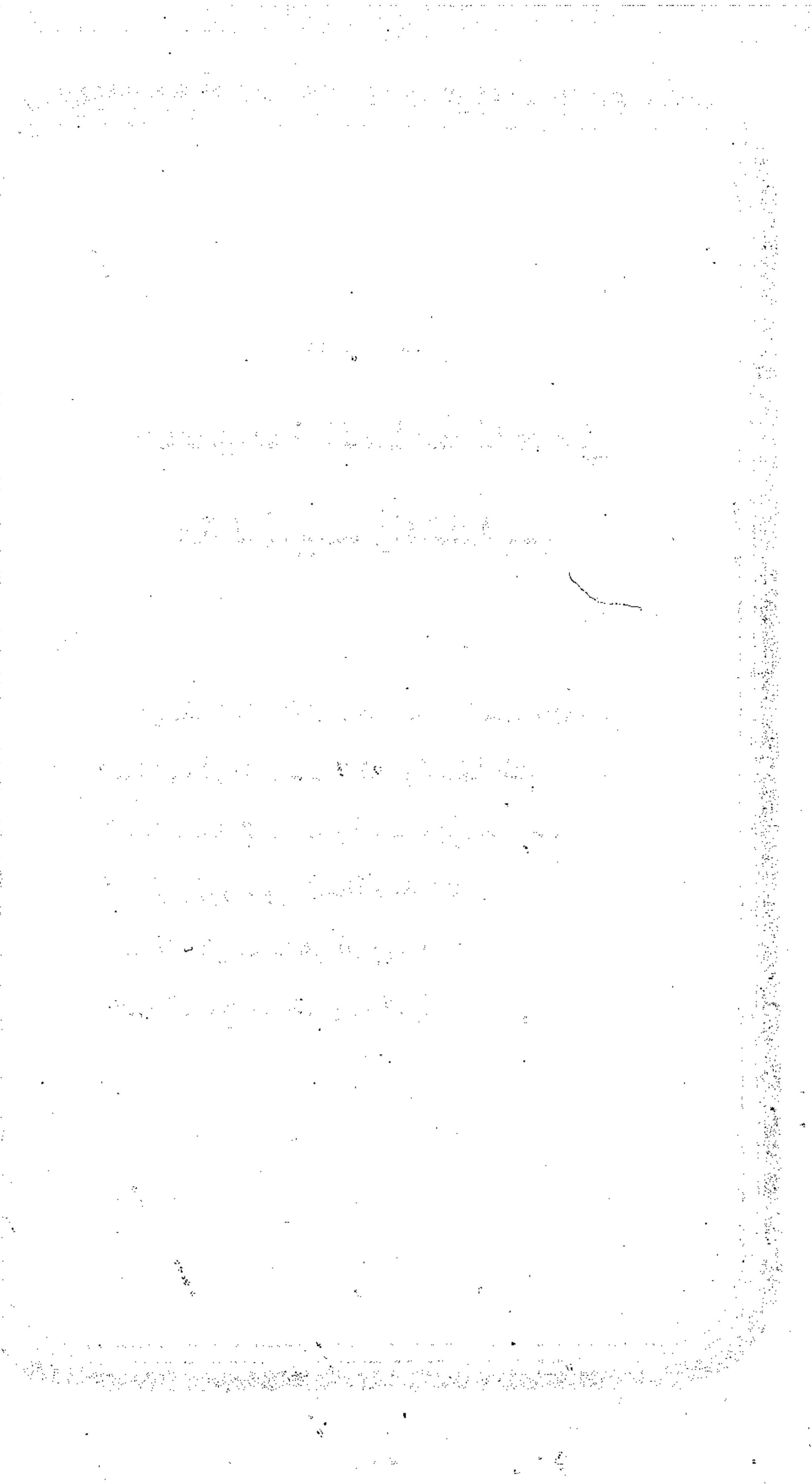
٢ ـ أن يتعذر أو يتعسر اليقين والضبط التام.

٣ ـ أن يستند التقريب والتغليب إلى سند معتبر

٤ ـ أن يكون دليل المسألة مكافئا له.

٥ ـ ألا يعارضه ما هو أقوى منه.

٦ ـ ألا يتسع حد التقريب كثيرا.



العمل بالتقريب والتغليب، والعمل بغالب الظنون، فى مجالات عديدة وأحكام كثيرة من الدين، لا يعنى أن ظنون الناس، أو حتى ظنون العلماء خاصة، قد أصبحت محكمة فى الدين، وأصبحت هى المرجع فى كثير من أحكامه، وأن حكم الله ـ كما قال غلاة المصوبة ـ تابع لظن المجتهد.

الظن المعمول به فى الدين، ليس مجرد ظن، وليس مطلق ظن، وليس لأحد أن يحكم به متى شاء، وفى أى موضوع شاء. وعلى أى نحو شاء.

الظن المقول به، والمعمول به، ظن علمى، له حدوده وضابطه. ولا يسع أحدا أن يتجاوزها أو أن يهملها، وإلا كان عاملا بغير علم، وسائرا على غير هدى.

وهذه الحدود والضوابط التى يتعين مراعاتها والتقيد بها عند كل عمل بالظن، وكل أخذ بالتقريب والتغليب، لم يقم العلماء بجمعها وبيانها وتحرير الكلام فيها. وإنما روعى ما روعى منها لبداهته، أو لكونه مفهوما من تطبيقاتهم وبعضها نبهوا عليه فى كلمات وإشارات عابرة.

ومن هنا كان لابد من إعطاء مسألة الضوابط ما تستحقه من عناية وتوضيح. خصوصا فى بحث توسع فى إبراز جوانب العمل بالظنون والتقريب والتغليب، وتصدى لإبطال المذهب القائل بأن المرجع فى الظنيات، إنما هو ظن المجتهد لا غير.

وأعنى بالضوابط هنا: القواعد التى تضع الحدود والشروط للعمل بالتقريب والتغليب. فبعد مدة طويلة من التتبع والتعامل مع الموضوع اجتمعت بين يدى ضوابط ستة، هى التى أعرضها فى هذا الفصل، مع ما تيسر من أدلتها وأقوال العلماء فيها، ومع بعض آثارها التطبيقية طردا وعكسا. وهذه الضوابط هى:

١ ـ أن تكون المسألة مما يجوز فيه التغليب والتقريب.

٢ ـ أن يتعذر أو يتعسر اليقين والضبط التام.

٣ ـ أن يستند التقريب والتغليب إلى سند معتبر.

٤ ـ ألا يعارضه دليل أقوى منه.

٥ ـ أن يكون دليل المسألة مكافئا لها.

٦ ـ ألا يتسع حد التقريب كثيرا.

وهذه الضوابط الستة، إنما هى ضوابط أساسية عامة، تشمل جميع أشكال العمل بالتقريب والتغليب. ويمكن أن يندرج تحتها وينضاف إليها ما لا يكاد يحصى من الضوابط الفرعية الخاصة بكل مجال، وبكل شكل من أشكال التقريب والتغليب، وهاهنا تدخل جميع القواعد العلمية المقررة فى كل باب وفى كل علم. فكلها قواعد إما تحدد مجالات الظنون والتقريبات، وإما تقيد استعمالها وتوجهه توجيها علميا، يحفظه من التسيب أو الغلو أو والانحراف.

وهذه الضوابط الفرعية بكل علم وبكل مجال، لا يتسع لها هذا البحث، لأنه يتناول نظرية التقريب والتغليب بصفة عامة. فلا يتسع ولا يليق به إلا وضع الضوابط العامة. ثم إن هذه الضوابط العامة، هى التى نفتقد وجودها مقررة ومحررة وموضحة، من هنا أوليتها ـ منذ شرعت فى الاشتغال بهذا البحث ـ عناية خاصة واهتماما زائدا. فأرجو أن يكون ذلك قد أثمر، وأضاف لبنة جديدة إلى بنائنا العلمى. والله المستعان سبحانه.

الضابط الأول

أن تكون المسألة مما يجوز فيه التقريب والتغليب.

وهذا يعنى أن العمل بالتقريب والتغليب، لا يصح فى كل مسألة، ولا يدخل كل باب. بل هناك قضايا وأبواب فى الدين لا يمكن القول فيها إلا بقطع ويقين.

على أن مما يجدر التنبيه عليه، ما يقع أحيانا من تقارب وتشابه بين القطعى والظنى. فيختلف الناس بين من يعتبر المسألة قطعية، ومن يعتبرها ظنية. وسبب هذا ما سبق بيانه أول هذا البحث، وفى عدة مواضع منه، من أن درجة الظن قد تبلغ من القوة والارتفاع حدا لا يبقى معه بينها وبين درجة القطع فرق واضح، أو فرق ذو شأن، وقد سبق أن هذه المرتبة أيضا يطلق عليها بعض الأصوليين: القطع، بينما يتشدد آخرون ـ وخاصة من المتكلمين ـ فيأبون تسمية هذه الدرجة قطعا وإذا كان الأختلاف واقعا حتى على مستوى الضبط النظرى، فأنه يقع أكثر عند التطبيق فحتى من يتفقون على تعريف واحد محدد للقطع واليقين، فأن أنظارهم تتفاوت أمام بعض الحالات التطبيقية المشتبهة، فيحكم هذا بالقطعية ويحكم هذا بالظنية. وقد نبه العلماء فى مسألة حصول التواتر، على أنه يحصل بكيفية تدريجية بتزايد عدد الرواة واحدا واحدا، مع ما يرافق رواياتهم من أحوال وقرائن حتى إنه ليتعذر على المتلقى لخبرهم أن يقول: هاهنا حصل عندى التواتر، وقبله لا. وشبهوا هذا بمسألة الشبع والارتواء عند الأكل والشرب. فهما يحصلان بكيفية تدريجية، فلا يستطيع الآكل أو الشارب أن يحدد لقمة بعينها أو جرعة بعينها تمثل الحد الفصل بين الجوع والشبع، وبين العطش والارتواء.

فهذه درجة يمكن أن نسميها «منطقة التداخل والاشتباه»، بحيث يتداخل مستوى الظن مع مستوى القطع ويشتبه الحكم فيها. ويجب أن نكون على بال من هذه الحالة، ونحن نجد العلماء يختلفون فى قطعية أمر من الأمور.

ثم إن القطع قد يكون استدلاليا وقد يكون اضطراريا، بناء على التقسيم المعروف للعلم إلى علم ضرورى، وعلم نظرى. والعلم هنا بمعنى اليقين. فالضرورى منه ما يفرض على الإنسان إلى درجة يكون معها مضطرا إلى التيقن والتسليم دون أن يحتاج فى ذلك لا إلى تأمل ولا إلى استدلال ولا تريث. وهذا يقع فى المحسوسات، وفى بعض العقليات الواضحة. كما يقع عند التواتر المستفيض جدا من غير معارض ولا

مناقض.

أما العلم النظرى، فهو ما يكون قطعياً يقينياً، لكن بعد النظر والاستدلال، وبما أن الناس يتفاوتون ـ ولابد ـ فى قدرتهم على النظر السديد والاستدلال الصحيح، فإن تفاوتهم هذا يفتح مجالاً آخر للاختلاف في بعض الأحكام، هل هى قطعية أم لا. فمن الناس من يرى ما ليس قطعياً قطعياً. ومنهم من لا يدرك قطعية القطعى فينكرها.

فهذان أمران لا مخلص منهما فى تحديد ما هو قطعى مما ليس بقطعى، ولا مخلص منهما: لأن الأول من طبيعة الأمور، والثانى من طبيعة العقول.

وبعد هذا التنبيه الذى كان لابد منه، أعود إلي الضابط الأول من ضوابط العمل بالتقريب والتغليب وغالب الظنون: وهو أن تكون المسألة التى يراد الحكم فيها، مما يجوز فيه العمل بهذا الأصل، أى أن تكون مما يندرج فى الظنيات، والظنيات عادة هى الفروع والجزئيات، ولا يخفى أن الفروع والجزئيات لا تكاد تنحصر، لا بأنواعها، ولا بتفصيلاتها. ولهذا كان أقرب مسلك لبيان المراد بهذا الضابط، وهو ذكر ما يتوقف على القطعيات، فما لم يكن منه فهو داخل فى الظنيات، وبضدها تتميز الأشياء.

والشرعيات التى لا يجوز فيها إلا القطع هى:

١ ـ أصول العقائد.

٢ ـ القرآن الكريم.

٣ ـ أصول الشريعة ومقدصدها العامة.

١ ـ أصول العقائد:

وأصل الأصول فى العقائد عقيدة الإيمان بوجود الله، وبوحدانيته وبكماله، فهذه العقيدة لا يمكن أن تكون إلا قطعية يقينية، لا يشوبها ولا يحوم حولها، ذرة ولا أدنى منها، من التردد أو الشك، لأن كل شيء دليل عليها، فما من شيء تدركه حواسنا وعقولنا إلا وفيه دليل أو أدلة على هذه العقيدة. ثم جاء خبر الرسل الصادقين المعززين بالمعجزات، وآخرها القرآن الكريم المعجزة الخالدة، وكانت الرسل تنطلق من اليقين الذى يشهد به وينطق به كل شيء، ويجد صداه فى كل نفس، فلا يستطيع أحد أن يدفع ذلك اليقين عن نفسه إلا إدعاء وزوراً وعناداً ﴿ **أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لا يَعْلَمُهُمْ إِلاَّ اللَّهُ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي**

أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ (٩) قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[١].

فالإنسان لا يستطيع أن يدفع عن نفسه العلم الاضطرارى بوجود الله ووحدانيته وعظمته، فإن صدر منه إنكار وجحود، فإنما هو عناد وتكبر وتهرب من مقتضيات الإيمان، ومن هنا لم يكن لأحد عذر فى إنكار وجود الله، سواء وصلته رسالة أو لم تصله.

أما بقية المعتقدات، التى لا يتم إيمان المؤمن إلا بها، من تنزيه الله سبحانه عن كل ما لا يليق به، وإثبات كل صفات الكمال له، وإقداره حق قدره، ومن إيمان برسله وكتبه... فهى وإن لم تصل إلى الدرجة السابقة فى بداهتها وضروريتها، فإنها أيضاً تقتضيها الدلائل القطعية العقلية والنقلية، ولا يقبل فيها إلا الجزم واليقين، فلا ظن فيها ولا ترجيح ولا احتمال.

قال عز الدين ابن عبد السلام: «فصل فى النهى عن ظن ما تجب معرفته[٢]: قال الله تعالى ﴿وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[٣] وقال ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى مَا لا تَعْلَمُونَ﴾[٤] وقال: ﴿قُلْتُم مَّا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِن نَّظُنُّ إِلاَّ ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾[٥]. - قل - لا يكفى الظن فيما تجب معرفته، لأن الظان مجوز لخلاف ما يظنه. وليس لأحد أن يجوز النقص على الله ولا على صفاته...»[٦].

فالظنون والشكوك التى تراود الكافرين والمنافقين ﴿الظَّانِّينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ﴾[٧] لا قيمة لها ولا عذر لهم فيها ﴿وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنتُم بِرَبِّكُمْ أَرْدَاكُمْ فَأَصْبَحْتُم مِّنَ الْخَاسِرِينَ﴾[٨].

وهكذا كل ظن أوشك تعلق بأصول العقائد، كالإيمان بالرسل، وبما جاؤوا به، وباليوم الآخر... لنقرأ هذه الآيات، فإنها جامعة ﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِن قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكٍّ مِّمَّا جَاءَكُم بِهِ حَتَّى إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَن يَبْعَثَ اللَّهُ مِنْ بَعْدِهِ

---

(١) سورة إبراهيم: ٩ - ١٠.
(٢) يقصد هن: المعرفة اليقينية.
(٣) سورة الإسراء: ٣٦.
(٤) سورة الأعراف: ٣٣.
(٥) سورة الجاثية: ٣٢
(٦) شجرة المعارف ١٠٦.
(٧) سورة الفتح: ٧.
(٨) سورة فصلت: ٢٣.

رَسُولاً كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُّرْتَابٌ . الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ وَعِندَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ . وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَّعَلِّي أَبْلُغُ الأَسْبَابَ . أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰ إِلَهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لأَظُنُّهُ كَاذِبًا وَكَذَلِكَ زُيِّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءُ عَمَلِهِ وَصُدَّ عَنِ السَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلاَّ فِي تَبَابٍ﴾[1].

وقد شنع القرآن الكريم كثيرا على الكافرين فى اعتدادهم بظنونهم، واتباعهم لها، كما فى قول أحدهم شاكا فى قيام الساعة **﴿مَا أَظُنُّ أَن تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا . وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً﴾**[2] فأمثال هؤلاء ساروا وراء كبرهم وغرورهم، وأبَوْا حتى مجرد الانصات والنظر فى الأدلة القاطعة، واقفين عند تخمينات وظنون لا تغنى من الحق شيئا. قال تعالى **﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلاَّ ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾**[3] قال القرطبى: «وفى هذه الآية دليل على أنه لا يكتفى بالظن فى العقائد»[4].

واستبعاد الظن فى العقائد مسألة مشهورة مسلمة عند جماهير العلماء سلفا وخلفًا. وقد تفرع عنها أمر لم يخل من النقاش والخلاف، وإن جمهور الأصوليين والمتكلمين وغيرهم عليه، وهو أن خبر الواحد لا يقبل فى العقائد بسبب تطرق الظنية إليه.

فالخطيب البغدادى مثلا ـ وهو محدث ـ يقول: «خبر الواحد لا يقبل فى شىء من أبواب الدين المأخوذ على المكلفين العلم بها والقطع عليها»[5].

وقال الجرجانى: «وحكمه: يوجب العمل دون العلم. ولهذا لا يكون حجة فى المسائل الاعتقادية»[6].

على أن الاعتراض على هذا القول يتردد من حين لآخر. وقد يعتبر من هذا القبيل ما قاله ابن القيم وأطال فى بيانه فى (الصواعق المرسلة). حيث دافع عن إفادة خبر

---

(١) سورة غافر ٣٤ ـ ٣٨.

(٢) سورة الكهف: ٣٥.

(٣) سورة يونس: ٣٦.

(٤) الجامع لأحكام القرآن ٨/ ٣٤٣.

(٥) الكفاية ٤٣٢ .

(٦) التعريفات ٢٥ .

الواحد العلم وأنه مقبول معمول به فى إثبات الصفات وغيرها من المعتقدات. ولكن الحقيقة أن ابن القيم كرر مرارا أنه يتحدث عن خبر الواحد المحتف بالقرائن، أو المتلقى بالقبول، وإن كان أحيانا يطلق التعبير بخبر الواحد. وقد بينت من قبل أن خبر الواحد المحتف بالقرائن قد يفيد القطع. وأما المجمع على قبوله والعمل به فيفيده بلا تردد. فمثل هذه الأخبار يصح الاعتماد عليها فى باب العقائد.

هذا مع العلم أن مباحث العقيدة عند المتكلمين وغيرهم، قد تناولت مسائل وتفصيلات لا يتأتى فى بعضها غير الظن والتقريب، بل إن بعض العقائد المنصوصة نفسها، إذا تجاوزنا الأصل المقطوع به، وتوغلنا فى طلب بعض حقائقه وتفصيلاته، لا نجد سوى الظن والتقريب، أو التوقف. وإلى هذا يشير البغدادى بقوله ـ بعد أن ذكر أصول المعتقدات ـ: «فهذه أصول اتفق أهل السنة على قواعدها، وضللوا من خالفهم فيها. وفى كل ركن منها مسائل أصول ومسائل فروع. وهم يجمعون على أصولها، وربما اختلفوا فى بعض فروعها اختلافا لا يوجب تضليلا ولا تفسيقا»[1].

ففى موضوع الصفات مثلا ـ حيث تاهت أقوام، وضلت أفهام، وزلت أقدام ـ نجد القدر الضرورى لصحة الإيمان هو إثبات أصل الصفات، واعتقاد أنها شواهد على عظمة الله وكماله، وأنها لا تشبه فى شىء ـ ولا يشبهها فى شىء ـ ماتعرفه من صفات الخلائق التى نعهدها وأن كمالها وسموها فوق أن تدركه أفهامنا، وتحيط به عقولنا. وهذا القدر قطعى نصا وعقلا. وأما الزيادة على هذا القدر، فهى ـ إن جازت ـ محفوفة بالمخاطر، إلا أن يلجأ الناظر والمتكلم فيها إلى ضرب من التقريب والتجويز[2] بما لا يتعارض مع كمال الله وتنزيهه، مع استحضار قوله سبحانه ﴿**وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا**﴾[3]... » وفى هذا الباب يقول الإمام الغزالى: «... بل أقول: خاصية الإلهية ليست إلا الله عز وجل، ولا يعرفها إلا الله. ولا يتصور أن يعرفها إلا هو أو مثله لو كان له مثل. فحين لم يكن له مثل فلا يعرفها غيره. فإذا ألحق ما قاله الجنيد رحمه الله تعالى: لا يعرف الله إلا الله»[4].

قال ابن المرتضى بعد أن ساق هذا الكلام وغيره: «والقصد تقريب الأفهام من معنى الله سبحانه: (ولا يحيطون به علما)[5]...».

---

(١) الفرق بين الفرق: ٣١٠.
(٢) أقصد بالتجويز، أن يقال: يجوز أن يكون كذا، ويجوز أن يراد بالآية كذا...
(٣) سورة طه: ١١٠.
(٤) المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى.
(٥) إيثار الحق على الخلق: ١٩١.

ولهذا كان دأب العلماء الذين يعرفون قدرهم التورع والاحتياط عند التعرض لآيات الصفات وما يتبعها من حقائق المغيبات. انظر إلى العلامة القرطبى وهو يتكلم عن قوله تعالى ﴿ **اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ**[١] . . . ﴾ يقول: «واختلف العلماء فى تأويل هذه الآية: فقيل: المعنى: أى به وبقدرته أنارت أضواؤها، واستقامت أمورها، وقامت مصنوعاتها. فالكلام على **التقريب** للذهن. . . [٢]».

وفى قوله عز وجل ﴿ **وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ** ﴾[٣] ذكر الشيخ ابن عاشور ما قيل فى معنى الثمانية، هل هو ثمانية أفراد من الملائكة، أو ثمانية صفوف، أو ثمانية أعشار. . . ثم قال: «وهذا من أحوال الغيب التى لا يتعلق غرض بتفصلها. إذ المقصود من الآية تمثيل عظمة الله تعالى، **وتقريب** ذلك إلى الأفهام، كما قال فى غير آية[٤]».

ونظرا لكون الخوض فى حقائق مثل هذه الأمور. وفى طلب تفصيلاتها لا يتأتى إلا على سبيل التقريب والتجويز. فإن كثيرا من العلماء كانوا يرفضون الكلام فيها أصلا. وإذا تكلم بعضهم لم يزد على إثبات ما فى النص، ويعتبرون التأويل فى هذا الباب قولا بالظن فيما لا يسوغ فيه الظن. . [٥].

وقد بالغ سفيان بن عيينة فى الاحتياط، حتى قال: «وما وصف الله تبارك وتعالى به نفسه فى كتابه، فقراءته تفسيره ليس لأحد أن يفسره إلا الله[٥]».

وسواء سلكنا فى هذا المجال مسلك التقريب والتأويل المحتمل، باعتبار أننا لا نخرج عن الأصول القطعية الواضحة، بل نعززها ونسير فى مسارها، وباعتبار أننا لا نخرج عما يحتمله النص من الناحية اللغوية والسياقية، أو سلكنا مسلك الاحتياط والتوقف، فأنه يجب الاعتراف أن مثل هذه الأمور لا يلزم فيها القطع والتحديد. وليس ضلالا أن نظن فيها ظنا حسنا لائقا، ونأخذ فيها بتصور تقريبى، فى اتفاق وانسجام مع ما هو قطعى. ليس هذا الظن والتقريب غلطا وتجاوزا. بل الغلط والتجاوز هو ادعاء

(١) سورة النور: ٣٥.
(٢) الجامع لأحكام القرآن: ١٢/ ٢٥٦.
(٣) سورة الحاقة: ١٧.
(٤) التحرير والتنوير ٢٩/ ١٢٨.
(٥) انظر: الملل والنحل للشهرستانى: ٢/ ٥٠٤.
(٦) انظر قوله فى: (شرح السنة للبغوى: ١/ ١٧١).

القطع ولا قطع. وأكبر من هذا غلطا وتجاوزا اعتبار المخالف لهذا القطع المزعوم ضالا وآثما. وهذا منزلق معروف سقط فيه كثير من المتكلفين، وخاصة من المعتزلة حتى ذهب مفسرهم إلى أن: «الغلو فى الدين غلوان: غلو حق، وهو أن يفحص عن حقائقه، ويفتش عن أباعد معانيه، ويجتهد فى تحصيل حججه، كما يفعل المتكلمون من أهل العدل والتوحيد[١]، رضوان الله عليهم. وغلو باطل، وهو أن يتجاوز الحق ويتخطاه بالأعراض عن الأدلة واتباع الشبه، كما يفعل أهل الأهواء والبدع[٢]».

وما عهدنا الغلو فى الدين إلا مذموما محظورا، ولو كان فيما أصله حق وخير. فقد ذم القرآن الذين أدخلوا على دينهم رهبانية ابتدعوها، لم يكتبها الله عليهم، مع أنها اجتهاد فى العبادة. وقال الله عز وجل ﴿**وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلا يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ**﴾[٣] وإعنات النفس يترك الرخص غلو فى الحق وهو العزائم. وهو مذموم لا شك فى ذلك. وليس أسوأ منه الذى يتجاوز الحد فى إستعمال الرخصة، وهو ما يشير إليه قوله سبحانه ﴿**غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ**[٤]﴾ ومن الغلو المذموم فى الحق ما جاء فى قصة النفر الثلاثة، الذين التزم أحدهم أن يصوم الدهر لا يفطر أبدا، والتزم الثانى أن يقوم الليل كله دائما، فلا يرقد فيه أبدا، والتزم الثالث أن يعتزل النساء فلا فيتزوج أبدا...[٥].

فهذه كلها ـ وغيرها كثير ـ أشكال من الغلو فى الحق. وهو مذموم محظور فى الدين. ومثلها أشكال من الغلو دخل فيها المتكلمون المتفلسفون، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا. ثم غلوا فيها أكثر فاعتبروا ما بدا لهم فيها قواطع يجب على الناس القول بها ولا يجوز لهم خلافها، وغلوا أكثر فشرعوا فى التضليل والتفسيق، وربما التكفير، لمن لم يتبعهم ولم يقل بأقوالهم. ومسألة خلق القرآن مثال صارخ ومؤلم لهذه المتاهة التى دخل فيها كثير من المتكلمين.

ومن أمثلة ذلك أيضا ما ذكره ابن المرتضى، قال: «مثل القول بأنه لا موجود إلا الله، كما هو قول الاتحادية. وأنه لا فاعل ولا قادر إلا الله، كما هو قول الجبرية.

---

(١) يقصد المعتزلة.
(٢) القول للزمخشرى من تفسيره: الكشاف ١/٥١٨ ـ ٥١٩.
(٣) سورة الإسراء: ٣٣.
(٤) سورة البقرة: ١٧٣.
(٥) قصة هؤلاء النفر الثلاثة مروية فى الصحيحين (أبواب النكاح).

وأمثال ذلك من الغلو فى الدين. وإنما وردت الشرائع بتوحيد الله فى الربوبية، وذلك بلا إله إلا الله، له الأسماء الحسنى، وتوابع ذلك المنصوصة، والمجمع عليها كتوحيده بالعبادة. ومن ذلك القول بأن لله تعالى صفة لم ترد فى كتاب الله ولا فى سنة رسول الله ﷺ، ولا هى من أسمائه الحسنى، ولا من مفهوماتها ولوازمها، وأن معرفة هذه الصفة واجبة، واختراع اسم لها، وهى (الصفة الأخص) عند بعض المعتزلة. ويسمونها (صفة المخالفة) أيضا وأنها الموثرة فى سائر صفات الكمال الذاتية الأربع - وهى كونه حيا قديما عالما قادرا - وبها تخالف ذات الله سائر الذوات...[(١)]» قال: «ومن ذلك ما انفردت به الأشعرية من دوام وصف الله تعالى بالكلام، ووجود ذلك فى القدم والأبد، وجعله مثل صفه العلم لا يجوز خلوه عنه طرفة عين... فالشرع لم يرد إلا بأن الله تعالى متكلم، وأنه كلم موسى تكليما، ونحو ذلك. وما زاد على هذا فبدعة فى الدين قد أدت إلى التفرق المنهى عنه، وإلى إلزامات قبيحة...[(٢)]».

فمشكلة المتكلمين والمتفلسفين، ليست فقط فى كونهم أسرفوا فى متابعة خيالاتهم العقلية وطرد قياساتهم النظرية، بل مشكلتهم الكبرى هى أنهم اعتبروا ذلك كله عقائد قطعية. وأبوا أن يعترفوا أن هذه المباحث المتفرعة عن أصول العقائد، أو المتفرعة عن محض التأمل العقلى، لا نستطيع فيها - إن استطعنا وجاز لنا - سوى الظن والتقريب والتجويز، وأن الغلو والتدقيق فيها لا يمكن أن يأتى بطائل.

وأصل إلى جانب آخر فى مجال العقائد، مما لا يجوز فيه الاعتماد على الظن، وهو التكفير. فتكفير من عرف أنه مؤمن مسلم لا يجوز إلا بيقين، ولا أعنى باليقين معرفة حقيقة ما فى قلبه، فهذا لا يعلمه إلا الله وإنما المراد وجود أقوال وأفعال. ثبت صدورها عن صاحبها يقينا وإرادته وقصده. وأن تكون تلك الأقوال والأفعال مما جاء النص القطعى بتكفير أصحابها.

وهذه مسألة، وإن كان يقع الاختلاف والتفاوت فى تطبيقاتها، فإنها مسلمة متفق عليها من حيث المبدأ. وهذا هو ما يعنينى. وما دامت كذلك من الناحية المبدئية النظرية، فلا أرانى بحاجة إلى التدليل عليها لا من نصوص الشرع، ولا من أقوال العلماء.

---

(١) إيثار الحق على الخلق: ١٠٣ - ١٠٤.

(٢) إيثار الحق: ١٠٥.

وعلى العكس منها: إثبات الإيمان لأحد من الناس. فهذا يكفى فيه ظاهر حاله ونطق لسانه، ولو لم يعط ذلك إلا ظنا. والمسألة مسلمة، ونصوصها معلومة. فلا أطيل فيها أيضا.

٢ - إثبات القرآن الكريم

القرآن الكريم هو أولا معجزة خاتم الأنبياء صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله. ومعجزة أى رسول لابد وأن تكون قاطعة فى ثبوتها ودلالتها على صدق صاحبها. لأن بها يقع الإيمان القاطع بالرسول. إذا، فلا يمكن أن تكون إلا قطعية فى ثبوتها ودلالتها الإعجازية. وسبب ثان، وهو أن القرآن الكريم مصدر لمعظم قطعيات الدين. فكيف يكون مصدرا وهو غير قطعى؟

ثم إن الله تعالى نفى عنه كل ريب فى غير ما آية، كقوله ﴿**ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ**[1]﴾ وقوله سبحانه ﴿**وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ اللَّهِ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ**[2]﴾ وقوله ﴿ **تَنزِيلُ الْكِتَابِ لا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ** ﴾[3].

ونفى الريب عن القرآن، كما يتناول أساسا كونه منزلا من رب العالمين، فإنه يتناول أيضا نقله من رسول الله ﷺ إلى الناس عبر الأجيال والأعصار والأقطار. فلابد أن يتناقله الناس خلفا بعد سلف، وجيلا بعد جيل، بكيفية لا يتطرق إليها ريب أبدا. وكذلك تم الأمر ومازال.

ولهذا لم يقبل المسلمون تلقى شىء من القرآن الكريم إلا من طريق التواتر، بينما قبلوا فى تلقى السنن النبوية أخبار الآحاد.

وإذا، ففى إثبات القرآن لا يقبل ظن غالب ولا تقريب ولا تغليب. ومن هنا اعتبرت بعض الزيادات، وبعض القراءات. التى تفرد بها بعض الصحابة، أو هكذا رويت عنهم ونسبت إليهم، اعتبرت «قراءات شاذة» لا ترقى إلى أن تعتبر قرآنا، بل وقع القطع بعدم قرآنيتها. وغلط الأفراد وارد ممكن، ولكنه لا يمس كتاب الله فى شىء. فهو محفوظ من منزله عز وجل، وهو محفوظ بإجماع الأمة حول نصه الحقيقى غير مزيد

---

(١) سورة البقرة: ١.

(٢) سورة يونس: ٣٧.

(٣) سورة السجدة: ١.

وأمثال ذلك من الغلو فى الدين. وإنما وردت الشرائع بتوحيد الله فى الربوبية، وذلك بلا إله إلا الله، له الأسماء الحسنى، وتوابع ذلك المنصوصة، والمجمع عليها كتوحيده بالعبادة. ومن ذلك القول بأن لله تعالى صفة لم ترد فى كتاب الله ولا فى سنة رسول الله ﷺ، ولا هى من أسمائه الحسنى، ولا من مفهوماتها ولوازمها، وأن معرفة هذه الصفة واجبة، واختراع اسم لها، وهى (الصفة الأخص) عند بعض المعتزلة. ويسمونها (صفة المخالفة) أيضا وأنها الموثرة فى سائر صفات الكمال الذاتية الأربع ـ وهى كونه حيا قديما عالما قادرا ـ وبها تخالف ذات الله سائر الذوات...[1]» قال: «ومن ذلك ما انفردت به الأشعرية من دوام وصف الله تعالى بالكلام، ووجود ذلك فى القدم والأبد، وجعله مثل صفه العلم لا يجوز خلوه عنه طرفة عين... فالشرع لم يرد إلا بأن الله تعالى متكلم، وأنه كلم موسى تكليما، ونحو ذلك. وما زاد على هذا فبدعة فى الدين قد أدت إلى التفرق المنهى عنه، وإلى إلزامات قبيحة...[2]».

فمشكلة المتكلمين والمتفلسفين، ليست فقط فى كونهم أسرفوا فى متابعة خيالاتهم العقلية وطرد قياساتهم النظرية، بل مشكلتهم الكبرى هى أنهم اعتبروا ذلك كله عقائد قطعية. وأبوا أن يعترفوا أن هذه المباحث المتفرعة عن أصول العقائد، أو المتفرعة عن محض التأمل العقلى، لا نستطيع فيها ـ إن استطعنا وجاز لنا ـ سوى الظن والتقريب والتجويز، وأن الغلو والتدقيق فيها لا يمكن أن يأتى بطائل.

وأصل إلى جانب آخر فى مجال العقائد، مما لا يجوز فيه الاعتماد على الظن، وهو التكفير. فتكفير من عرف أنه مؤمن مسلم لا يجوز إلا بيقين، ولا أعنى باليقين معرفة حقيقة ما فى قلبه، فهذا لا يعلمه إلا الله وإنما المراد وجود أقوال وأفعال. ثبت صدورها عن صاحبها يقينا وإرادته وقصده. وأن تكون تلك الأقوال والأفعال مما جاء النص القطعى بتكفير أصحابها.

وهذه مسألة، وإن كان يقع الاختلاف والتفاوت فى تطبيقاتها، فإنها مسلمة متفق عليها من حيث المبدأ. وهذا هو ما يعنينى. وما دامت كذلك من الناحية المبدئية النظرية، فلا أرانى بحاجة إلى التدليل عليها لا من نصوص الشرع، ولا من أقوال العلماء.

---

(١) إيثار الحق على الخلق: ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٢) إيثار الحق: ١٠٥.

وعلى العكس منها: إثبات الإيمان لأحد من الناس. فهذا يكفى فيه ظاهر حاله ونطق لسانه، ولو لم يعط ذلك إلا ظنا. والمسألة مسلمة، ونصوصها معلومة. فلا أطيل فيها أيضا.

٢ ـ إثبات القرآن الكريم

القرآن الكريم هو أولا معجزة خاتم الأنبياء صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله. ومعجزة أى رسول لابد وأن تكون قاطعة فى ثبوتها ودلالتها على صدق صاحبها. لأن بها يقع الإيمان القاطع بالرسول. إذا، فلا يمكن أن تكون إلا قطعية فى ثبوتها ودلالتها الإعجازية. وسبب ثان، وهو أن القرآن الكريم مصدر لمعظم قطعيات الدين. فكيف يكون مصدرا وهو غير قطعى؟

ثم إن الله تعالى نفى عنه كل ريب فى غير ما آية، كقوله ﴿**ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ**[(١)]﴾ وقوله سبحانه ﴿**وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ اللَّهِ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ**[(٢)]﴾ وقوله ﴿ **تَنزِيلُ الْكِتَابِ لا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ** ﴾[(٣)].

ونفى الريب عن القرآن، كما يتناول أساسا كونه منزلا من رب العالمين، فإنه يتناول أيضا نقله من رسول الله ﷺ إلى الناس عبر الأجيال والأعصار والأقطار. فلابد أن يتناقله الناس خلفا بعد سلف، وجيلا بعد جيل، بكيفية لا يتطرق إليها ريب أبدا. وكذلك تم الأمر ومازال.

ولهذا لم يقبل المسلمون تلقى شىء من القرآن الكريم إلا من طريق التواتر، بينما قبلوا فى تلقى السنن النبوية أخبار الآحاد.

وإذا، ففى إثبات القرآن لا يقبل ظن غالب ولا تقريب ولا تغليب. ومن هنا اعتبرت بعض الزيادات، وبعض القراءات. التى تفرد بها بعض الصحابة، أو هكذا رويت عنهم ونسبت إليهم، اعتبرت «قراءات شاذة» لا ترقى إلى أن تعتبر قرآنا، بل وقع القطع بعدم قرآنيتها. وغلط الأفراد وارد ممكن، ولكنه لا يمس كتاب الله فى شىء. فهو محفوظ من منزله عز وجل، وهو محفوظ بإجماع الأمة حول نصه الحقيقى غير مزيد

---

(١) سورة البقرة: ١.

(٢) سورة يونس: ٣٧.

(٣) سورة السجدة: ١.

ولا منقوص، وهو محفوظ بالنقل المتواتر المستفيض من لدن رسول الله ﷺ وإلى قيام الساعة.

ومن المسائل التى ينظر فيها من هذا المنطلق، مسألة البسملة ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ حيث اختلف العلماء فيما إذا كانت آية من كل سورة، أم هى فقط آية من سورة الفاتحة بالإضافة إلى كونها جزءا من آية فى سورة النمل، أم أنها فقط جزء من آية النمل ﴿ إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ [1]﴾؟.

فأما أنها قرآن كريم، باعتبارها جزءا من آية النمل، فأمر لا خلاف فيه ولا غبار عليه. وبقى الخلاف فى كونها آية فى أول كل سورة، على النحو المكتوب فى المصاحف، وفى كونها آية فى أول سورة الفاتحة فقط.

وخلاصة الأقوال فى المسألة هى:

١ ـ ليست آية فى أى سورة إلا سورة النمل. وهذا قول مالك والمالكية

٢ ـ آية من كل سورة، (إلا براءة)، وهو قول عبد الله بن المبارك، وأحد قولى الشافعى.

٣ ـ آية من سورة الفاتحة فقط (مع النمل طبعا)، وهو القول الثانى للشافعى.

ولا أرى ضرورة للإطالة فى بيان هذه الأقوال وعرض أدلتها، فأن ذلك مبسوط فى كتب الأصول، والتفسير، وعلوم القرآن، والفقه، ولكنى أتناول فقط جوهر المسألة، وفى صلته بموضوعنا.

أهم ما استدل به الشافعية هو أن البسملة كتبت فى المصحف فى أول كل سورة. ونحن نعلم أن الصحابة لم يثبتوا فى المصحف شيئا سوى القرآن. فما داموا قد أثبتوها فى أول كل سورة من غير خلاف بينهم فى ذلك، فهو إجماع منهم على أنها آية من كل سورة.

ولا يخفى أن هذا المسلك فى الإثبات إنما هو نوع قياس واستدلال نظرى. وليس هذا مسلكا قطعيا، ولا هو مسلك لإثبات القرآن خاصة. أما الأحاديث التى قد تقوى هذا النظر، فقد عورضت بما هو أقوى منها وأصح، فثبت الخلاف فى المسألة. وإذا ثبت الخلاف فقد انحلت المشكلة. إذ القرآن كله متواتر قطعى. فكل ما لم يتواتر، ولم يجمع

(١) سورة النمل: ٣٠.

عليه العلماء فليس بقرآن. بهذا المسلك، وعلى هذا الأساس، اعتبر المالكية المسألة محسومة.

قال ابن العربى: «ويكفيك أنها ليست بقرآن: الاختلاف فيها، والقرآن لا يختلف فيه، فإن إنكار القرآن كفر[1]».

وقال القرطبى: «والفيصل: أن القرآن لا يثبت بالنظر والاستدلال، وإنما يثبت بالنقل المتواتر القطعى الاضطرارى[2]».

وقال الشريف التلمسانى: «ما يطلب فيه القطع، فلا يجوز إثباته بالقياس، لأن القياس لا يفيد القطع، ومثاله: قياس أصحاب الشافعى فى ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ أنها من القرآن فى كل سورة، على سائر آى القرآن بجامع أنها مكتوبة بخط المصحف[3]».

ومن هنا فإن الغزالى رغم دفاعه القوى على رأى الشافعية قد اضطر إلى القول: «الإنصاف أنها ليست قطعية، بل هى اجتهادية[4]».

أما استشكال كتابتها فى أول كل سورة من القرآن، فبيانه أنها كلمة افتتاح، وكلمة فصل بين السور، ثم إنها من القرآن نفسه. فقرآنيتها فى سورة النمل لا يجادل فيها أحد. فأخذت هذه العبارة القرآنية الصرفة، وجعلت فاتحة لقراءة السور، وفاصلا بينها.

٣ ـ الأصول العامة للشريعة

الأصل فى اللغة ما يتفرع عنه غيره وينبنى عليه غيره. فهو أصل لكل ما تفرع عنه وما انبنى عليه.

وعلى هذا، فأصول الشريعة هى المصادر والمنابع التى تؤخذ منها أحكامها وهى الأسس والقواعد التى تبنى عليها، كما فى أسس البناء وقواعده. قال تعالى ﴿ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾[5].

فهذه الأسس وهذه القواعد، التى نسميها (أصول الشريعة) لابد أن تكون قوية

---

(١) أحكام القرآن: ١/ ٢.
(٢) الجامع لأحكام القرآن: ١/ ٩٥.
(٣) مفتاح الوصول: ١٣٥ ـ ١٣٦.
(٤) المستصفى: ١/ ١٠٤.
(٥) سورة البقرة: ١٢٧.

متينة، ولابد ـ لأجل هذا ـ أن تكون قطعية مسلمة.

فأما أصل الأصول، وركن الأركان ـ وهو القرآن الكريم ـ فقد تقدم أنه لا يكون إلا قطعيا جملة وتفصيلا. قال الإمام الشاطبى: «إن الكتاب قد تقرر أنه كلية الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة...[1]».

وأما السنة، فهى وإن تطرق الظن إلى بعض جوانبها وبعض جزئياتها، فإنها فى جملتها أصل مقطوع بحجيته وبصحة نقله وبقائه. وقد شهد القرآن لمشروعيته وحجيته ووجوب العمل فى آيات كثيرة، مذكورة ومبينة عند العلماء فى أبواب متعددة من كتب الأصول والحديث وغيرها.

وهكذا الشأن فى بقية الأصول المعتمدة، من إجماع وقياس وغيرهما، لا يعتمد أى منها أصول التشريع الإسلامى حتى يكون قطعى الثبوت والحجية. ولئن كان هناك من فرق بين قطعية القرآن من جهة ـ أو لنقل القرآن والسنة ـ وين قطعية سائر الأصول، فهو من قبيل الفرق بين القطع الضرورى والعلم الضرورى، وبين القطع النظرى والعلم النظرى، وقد تقدم بيان هذا الفرق.

وقد تعرض إمام الحرمين لمسألة قطعية الأصول، ثم قال: «فإن قيل: تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا يلغى إلا فى الأصول، وليست بقواطع. قلنا: حظ الأصولى إبانة القاطع فى العمل بها. ولكن لابد من ذكرها ليتبين المدول ويرتبط الدليل به...[2]».

وهذا يعنى أن المباحث التفصيلة، والقضايا الجزئية، المتعلقة بالأدلة القطعية، قد تكون ظنية، ولكن هذه غير تلك. وهذه إنما تدرج لضرورة فهم الدليل القطعى وكيفية التعامل معه.

فالمباحث الأصولية المتعلقة بكل أصل من أصول الشريعة، هى بمثابة الفروع والصور التطبيقية، لأنها يدخلها اجتهاد المجتهدين ونظرهم. فلا غضاضة أن يكون منها القطعى ومنها الظنى كسائر الفروع. والقواعد الأصولية، اللغوية وغيرها، ليست بمنأى عن هذا. فكثير منها ظن وتقريب وتغليب، ولكن الأصل الذى يتخذ منبعا لأحكام الشريعة. وأساسا لبنائها لا يمكن أن يكون إلا قطعيا.

وقد تحدث الغزالى عن القطعيات الأصولية، فعد منها حجية الإجماع والقياس

(١) الموافقات: ٣/٣٤٦.

(٢) البرهان: ١/٨٦.

وحجية خبر الواحد[١].

وفى حديثه عن مداخل الاحتمال فى القياس، عد منها ستة[٢]. . .، ثم قال: «وزاد آخرون احتمالا سابعا، وهو الخطأ فى أصل القياس، إذْ يحتمل أن يكون أصل القياس فى الشرع باطلا. وهذا خطأ، لأن صحة القياس ليس مظنونا، بل مقطوع به. . .[٣]».

وكثير من الناس يخلطون بين الأصول وفروعها وتطبيقاتها، فإذا وجدوا الأحتمال يتطرق إلى الفروع والتطبيقات، اعتبروا أصلها نفسه ظنيا احتماليا. وهذا غلط. ويبين الشاطبى هذه المسألة فيقول: «ألا ترى أن العمل بالقياس قطعى، والعمل بخبر الواحد قطعى، والعمل بالترجيح عند تعارض الدليلين الظنيين قطعى، إلى أشباه ذلك. فإذا جئت إلى قياس معين لتعمل به كان العمل ظنيا، أو أخذت فى العمل بخبر واحد معين وجدته ظنيا لا قطعيا ـ وكذلك سائر المسائل ـ ولم يكن قادحا فى أصل المسألة الكلية»[٤].

والعمل بالظنيات عموما أصل مقطوع به، سواء فى هذه الأمثلة التى ذكرها أبو إسحاق، أو فى غيرها مما مضى فى هذا البحث من وجوه التقريب والتغليب. ولولا أن العمل بالظنون الغالبة من الأصول الثابتة ثبوتا شرعيا قطعيا، لما جاز العمل بها، ولما جاز تحكيمها فى الشرعيات خاصة. قال أبو الوليد بن رشد: «فإن الظنون التى تستند إليها الأحكام محدودة بالشرع، أعنى التى توجب رفعها أو إيجابها، وليست هى أى ظن اتفق. ولذلك يقولون: إن العمل لم يجب بالظن، وإنما وجب بالأصل المقطوع به. يريدون بذلك الشرع المقطوع به، الذى أوجب العمل بذلك النوع من الظن. . .[٥]».

والعمل بالظنون الراجحة والاحتمالات الغالبة ليس أصلا قطعيا بأدلة الشرع فحسب بل أصل قطعى بالعقل أيضا. فما من عقل سليم إلا وهو يقطع أن الصواب هو اتباع الغالب والراجح كلما تعذر اليقين. فاتباع الغالب من حيث الأصل صواب تقطع به العقول وتسلم به.

---

(١) المستصفى: ٢/ ٣٥٨.

(٢) المستصفى: ٢/ ٢٧٩ وقد تقدم ذكرها فى الفصل الثالث من الباب الأول. (مبحث القياس).

(٣) المستصفى: ٢/ ٢٧٩.

(٤) الموافقات: ٢/ ٢٨٣.

(٥) بداية المجتهد ١/ ٨٨.

ومن الأمثلة التى تؤكد هذا وتوضحه مسألة فتوى الصحابى وقوله فى الدين، هل يجب علينا الأخذ بذلك عندما لا نجد فى المسألة قرآنا ولا سنة مرفوعة أم لا؟.

تعرض ابن القيم لهذه المسألة، وأطال فى ذكر الأدلة الموجبة لاتباع الصحابة، وخصوصا كبارهم وفقهاءهم. ومما استدل به كون فتوى الصحابى لا تعدو ستة أوجه:

١ ـ قد يكون ما أفتى به سمعه من رسول الله ﷺ.

٢ ـ قد يكون سمع من صحابى آخر سمع من رسول الله.

٣ ـ قد يكون فهم ذلك من آية، وخفى علينا ذلك الفهم الذى فهمه الصحابى.

٤ ـ قد يكون قولا اتفق عليه ملؤهم، ولكن لم يرو إلا عن أحدهم.

٥ ـ قد يكون فهم ذلك بمقتضى علمه باللغة العربية أو بمقتضى القرائن الحالية المرافقة للخطاب، أو من خلال طول المشاهدة والمعاشرة لأحوال رسول الله ﷺ.

٦ ـ أن يكون رأيا وفهما أخطأ فيه. فهذا لا يجب اتباعه.

وواضح أن قول الصحابى يكون صوابا واجب الاتباع فى خمس حالات من ست. قال ابن القيم: «ومعلوم قطعا أن وقوع احتمال من خمسة أغلب على الظن من وقوع احتمال معين (أى واحد من ستة) هذا ما لا يشك فيه عاقل[1]».

وهكذا يتضح جليا أن العمل بالغالب من الظنون، والغالب من الاحتمالات، والغالب من المقادير، والغالب من الأوصاف، أصل مقطوع به نقلا وعقلا. ولو لم يكن مقطوعا به لما صح اتخاذه أصلا من أصول الشريعة فى فتاويها، وقضائها، وسائر أحكامها الفرعية، فالأصول لا تثبت بالظنون.

وقد استهل الإمام الشاطبى موافقاته بهذه المسألة، فقال فى المقدمة الأولى من مقدماته الثلاث عشرة: «إن أصول الفقه فى الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعى[2]».

فالأصول كليات شرعية، بل هى الكليات الأولى، كما أن الكليات أصول. وكل من الأصول والكليات لا تكون إلا قطعية، إذ هى أسس البناء وأركانه، فإذا قبلناها بالظن كان البناء هشا، سريع التداعى، وأيضا: «لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة

---

(١) إعلام الموقعين ٤/١٤٨.

(٢) الموافقات ١/٢٩.

لجاز تعلقه بأصل الشريعة، لأنه الكلى الأول[1]».

وأهم ما يقصده الشاطبى، بكليات الشريعة هو حفظها للمصالح الضرورية، والحاجية، والتحسينية. فهذه المراتب الثلاث المحفوظة فى كل أبواب الشريعة، يراها الشاطبى هى كليات الكليات، وكونها قطعية أمر فوق النقاش لأن ما لا يحصى من الأدلة دل عليه وشهد به. يقول الشاطبى: «وذلك أن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب فى ثبوتها شرعا أحد ممن ينتمى إلى الاجتهاد من أهل الشرع... حتى أَلْفَوْا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد[2]».

وهذه القواعد ـ أو الأركان ـ التى تقوم عليها الشريعة، ترجع كلها إلى الصنف الأول وهو صنف الضروريات ـ الذى يشتمل بدوره على ما يعرف باسم «الضروريات الخمس» أو «الأصول الخمسة» كما سماها الغزالى وغيره، وهى: الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال. قال الشاطبى: «فهى أصول الدين وقواعد الشريعة وكليات الملة[3]».

ويدخل فى هذه الكليات والأصول كل المقاصد العامة للشريعة، فإن اعتبارها مقاصد عامة يجعل لها سلطانا واسعا على الأحكام الشرعية، بل قد تكون هى المرجع الوحيد فى تقرير بعض الأحكام. ومن هنا أيضا لا يجوز إثباتها بالظن. والمراد بالمقاصد العامة ـ كما يبينه ابن عاشور ـ: «المعانى والحكم الملحوظة للشارع فى جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون فى نوع خاص من أحكام الشريعة....[4]».

فهذه المقاصد العامة إذا ثبتت ثبوتا قاطعا صارت أصولا من أصول التشريع، يرجع إليها ويحتج بها ويبنى عليها، تماما كما هو الشأن مع سائر الأدلة والأصول المعتمدة فى الشرع.

والشاطبى هو أكثر العلماء عناية وكشفا لهذا النوع من الأصول. وقد تبعه فى هذا المسلك السامى، العلامة محمد الطاهر ابن عاشور، حيث قال بعد أن ذكر سبق الشاطبى وإبداعه فى هذا المجال: «فأنا أقتفى آثاره ولا أهمل مهماته[5]» ونبه على بعض

---

(١) نفسه: ٣٠.

(٢) نفسه: ٢/٥١.

(٣) نفسه: ٢٥.

(٤) مقصد الشريعة الإسلامية: ٥١.

(٥) مقاصد الشريعة الإسلامية: ٨.

هذه الكليات التى فاه بها بعض علماء السلف، من غير قصد منهم إلى العناية بها خاصة، قال: «ولقد فاضت كلمات مباركة من بعض أئمة الدين، أمست قواعد **قطعية** للتفقه... مثل قولهم: لا ضرر ولا ضرار، وقول عمر بن عبد العزيز: تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور. وقول مالك فى الموطأ: ودين الله يسر...(1)».

ومما يدخل فى هذا النوع من الأصول القطعية، بعض القواعد الفقهية الكبرى، التى ثبتت بكيفية قطعية، وكانت لها مجالات تطبيقية واسعة النطاق. وذلك مثل القواعد الخمس الشهيرة عند الفقهاء وعند المهتمين بالقواعد الفقهية خاصة وهذه القواعد هى:

١ ـ الأمور بمقاصدها.　　　٢ ـ اليقين لا يزول بالشك.

٣ ـ المشقة تجلب التيسير.　　　٤ ـ الضرر يزال.

٥ ـ العادة محكمة.

فهذه القواعد الخمس ـ وقواعد أخرى غيرها ـ ترقى إلى مرتبة أصول الشريعة، لسعة آثارها التشريعية من جهة، ولكونها ثابتة ثبوتا قطعيا لا يتطرق إليه الشك، من جهة أخرى.

أما سعتها التشريعية، فيكفى أن العلماء يقررون «أن جميع مسائل الفقه ترجع إليها(2)» كما قال السيوطى وغيره.

وأما ثبوتها القطعى، فلكون عدد لا يحصى من الأدلة تنطق بها أو تشهد لها. لنأخذ مثالا واحدا منها لتوضيح ذلك، يقاس عليه غيره. فقد يبدو أن قاعدة (الضرر يزال) إنما هى مستمدة من خبر واحد، هو قوله ﷺ فى الحديث الشهير: «لا ضرر ولا ضرار(3)» ولكن هذه القاعدة التى نطق بها هذا الحديث، هى أصل يؤخذ من عدد لا يحصى من النصوص والأحكام. قال الشاطبى: «... فإن الضرر والضرار مبثوث منعه فى الشريعة كلها، فى وقائع جزئيات، وقواعد كليات كقوله تعالى: ﴿**ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا**﴾ ﴿**ولا تضارهن لتضيقوا عليهن**﴾ ﴿**لا تضار والدة بولدها**﴾ الآية. ومنه

---

(1) الموطأ.

(2) الأشباه والنظائر ٧.

(3) أخرجه مالك فى الموطأ عن عمرو بن يحيى عن أبيه مرسلا. وأخرجه الحاكم فى المستدرك والبيهقى والدارقطنى، من حديث أبى سعيد الخدرى. وأخرجه ابن ماجة من حديث ابن عباس وعبادة بن الصامت (الأشباه والنظائر للسيوطى: ٨٣).

النهى عن التعدى على النفوس والأموال والأعراض، وعن الغصب والظلم، وكل ما هو فى المعنى إضرار أو ضرار. ويدخل تحته الجناية على النفس أو العقل أو النسل أو المال. فهو معنى فى غاية العموم فى الشريعة، لا مراء فيه ولا شك[1]».

وأعود على بدء فأُذَكّر أن مقتضى هذا الضابط، أن العمل بالظن والتغليب لا يكون فيما يجب فيه القطع كأصول العقائد، وإثبات القرآن الكريم، وأصول الشريعة.

---

(١) الموافقات ٣/١٦ ـ ١٧.

الضابط الثانى

أن يتعذر أو يتعسر اليقين والضبط التام

إذا تجاوزنا الضابط السابق ـ ومفاده أن التقريب والتغليب لا يجوزان فيما تعين فيه اليقين ـ ثم دخلنا فيما ثبت فيه جواز الظن والتقريب، بقى علينا مع ذلك أن نلتمس اليقين والتمام فى أحكامنا ما وجدنا إلى ذلك سبيلا. إذ ليس كل ما يجوز فيه الظن ظنى ولابد. وليس كل ما يجوز فى مثله الظن، فلا سبيل فيه إلى القطع. وليس كل ما يدخله التقريب ينتفى فيه تمام الضبط والجزم.

فإذا جاز التقريب والتغليب فى إثبات السنن والأخبار، فكم من الأخبار وصلنا فيها إلى التواتر. وكم من أخبار الآحاد الصحيحة والحسنة يحيط بها ويصحبها ما يجعل ثبوتها قطعيا. وكم من النصوص الظنية الدلالة تدعمت دلالتها بأدلة خارجية جعلتها دلالة قطعية لا يبقى معها احتمال.

وإذا كانت الفقهيات قد جاز فيها ـ وعمل فيها ـ بغلبة الظنون والتقريب والتغليب على نطاق واسع جدا، فأن كثيرا من الأحكام الفقهية قطعية لا خلاف فيها ولا غبار عليها. وهكذا فى كل مجال جاز فيه العمل بالظنون والتقريبات.

ومن هنا فيجب أن نسعى أولا وأخيرا إلى طلب اليقين التام فى أحكامنا، وطلب الضبط التام فى مقاديرنا، وطلب الكمال لأعمالنا. لأن الظن إنما جاز ترخيصا وتيسيرا على العباد لعجزهم وضعفهم، وهذا لا يلغى الأصل. بل يبقى الأصل قائما مطلوبا على قدر الاستطاعة. وأيضا لأن الله تعالى أمرنا أن نقول الأحسن ونفعل الأحسن. ومما لا شك فيه أن اليقين أحسن من الظن، وأن الضبط والتمام أحسن من التقريب والتغليب.

قال أبو عبد الله المقرى: «المعتبر فى الأسباب والبراءة وكل ما ترتبت عليه الأحكام: العلم. ولما تعذر أو تعسر فى أكثر ذلك، أقيم الظن مقامه، لقربه منه. ولذلك سمى باسمه (**فإن علمتموهن مؤمنات....**) وبقى الشك على أصل الإلغاء[1]».

---

(١) قواعد الفقه، القاعدة ٦٦.

وقال فى قاعدة أخرى: «القدرة على اليقين بغير مشقة فادحة، تمنع من الاجتهاد[1]» أى إذا كان بالإمكان أن نسلك طريقا يوصلنا إلى القطع، لم يجز لنا أن نجتهد فى المسألة بآرائنا وأدلتنا الظنية وتقديراتنا التقريبية.

والملاحظ أنه اشترط فى القاعدة الأولى أن يقع الاعتماد على الظن بعد أن يتعذر العلم أو يتعسر. أما التعذر فمحدد واضح. وأما التعسر فيوضحه ما جاء فى القاعدة الأخرى، وهو أن يكون الوصول إلى اليقين يكلف مشقة فادحة. ومعلوم أن المشقة الفادحة هى سبب ترخيصات الشارع فى الأحكام العملية.

وقد أكد عدد من العلماء، فى مناسبات مختلفة، على أن الظن لا يصار إليه إلا عند تعذر اليقين، بحيث أصبح الأمر أصلا مسلما. قال الإمام الغزالى: «ومن هذا القبيل: الاجتهاد فى القبلة... فإنه يعلم بالاجتهاد والأمارات الموجبة **للظن عند تعذر اليقين...**[2]».

ومن تطبيقات هذا المثال: المسافر الذى لا يعرف جهة القبلة، إذا كان بإمكانه أن يسأل أهل البلد العارفين بقبلتهم، لم يجز له أن يعتمد على تحريه وتخمينه. وكذلك إن أمكن الاعتماد على آلات ووسائل مضبوطة، لم يجز مع وجودها الاعتماد على الاجتهاد والظن.

ومن الأمثلة التى أكد عندها الغزالى هذا الأصل: استنباط مناط الحكم استنباطا ظنيا عند الاقتضاء، قال: «تعذرت معرفته باليقين، فاستدل عليه بأمارات ظنية[3]» قال: «وهذا لا خلاف فيه بين الأئمة[4]».

إذا ثبت هذا، لم يبق مسوغ لما ذهب إليه السيوطى من التردد والتشكيك فى القاعدة الفقهية: «القدرة على اليقين بغير مشقة فادحة، تمنع من الاجتهاد»، حيث عمد إلى هذه القاعدة، فوضعها فى صيغة سؤال، فقال: «القادر على اليقين، هل له الاجتهاد والأخذ بالظن[5]؟»، ثم قال: «فيه خلاف، والترجيح مختلف فى الفروع...[6]» ثم اختار فى أكثر الفروع التى مثل بها، جواز الاجتهاد الظنى، مع

(١) القاعدة ١٢٢.
(٢) المستصفى ٢/٢٣١.
(٣) المستصفى ٢/٢٣١.
(٤) نفسه.
(٥) الأشباه والنظائر ١٨٤.
(٦) نفسه.

أن اليقين فيها ممكن ميسور! ومن هذه الأمثلة: «من شك فى دخول الوقت، وهوقادر على تمكين الوقت، أو الخروج من البيت المظلم لرؤية الشمس، والأصح أن له الاجتهاد»(١).

فيا للعجب، يكون أمام الإنسان مسلكان يقينيان لكى يؤدى صلاته فى وقتها الصحيح، وكلاهما فى غاية الإمكان واليسر: يمكنه أن ينتظر حتى يتمكن الوقت ويستيقن حلول الصلاة، ويمكنه أن يخرج إلى باب منزله ليرى الشمس ويعرف الوقت. ثم يقال له: يجوز لك أن تهمل اليقين الميسور، وتجتهد! وأى اجتهاد فى «بيت مظلم»؟؟! إنه التخمين لا غير. وأى «أصح» هذا الذى يترك فيه اليقين للتخمين!.

لاشك أن الصواب هو ما نطق به المقرى. فلا مجال للظن، إلا عند تعذر اليقين أو تعسره. قال ابن اللحام «إذا غلب على ظن المصلى دخول الوقت، فله العمل به إذا لم يكن له سبيل إلى العلم»(٢).

ومن المجالات الواسعة للعمل بهذا الأصل، مجال البينات الشرعية، والأحكام القضائية، فالأصل فى هذا المجال أن تجرى أموره على القطع واليقين والثبوت الجازم، ولكن هيهات، فما أقل ما يتيسر هذا. فهل نلغى الشهادات وسائر البينات حتى نجد اليقين؟ وهل نعطل الأحكام والفصل فى الخصومات حتى نصل إلى اليقين الذى لا يحتمل إننا إن فعلنا تكن فتنة فى الأرض وفساد عريض.

فلابد إذن من العمل بالظن الغالب ولكن بعد تعذر اليقين، فالقاضى يسعى أولا إلى معرفة الأمر معرفة قاطعة. فإذا بذل كل ما فى وسعه، ولم يحصل إلا معرفة تقريبية مبنية على بينات تصح وتصدق فى الغالب، أخذ بها وحكم بمقتضاها. وسيأتى حكم الحق الله بعد ذلك: **﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ﴾**(٣).

وهكذا وجدنا الفقهاء، والقضاة يجيزون عند الضرورة شهادات وبينات، لا تجوز عندهم فى الأحوال التى يتأتى فيها التحقق والتيقن، على أن يطلب فى ذلك ويقدم الأقوى فالأقوى، على نحو ما قال الإمام الشافعى: «... أقضى على الرجل بعلمى أن ما ادُّعى عليه كما ادعى، أو إقراره فإن لم أعلم، ولم يتر،

---

(١) نفسه. (٢) القواعد والفوائد الأصولية: ص٥. (٣) سورة الأنبياء: ٤٧ .

قضيت عليه بشاهدين، وقد يغلطان ويهمان. وعلمى وإقراره أقوى عليه من شاهدين. وأقضى عليه بشاهد ويمين وهو أضعف من شاهدين، ثم أقضى عليه بنكوله عن اليمين ويمين صاحبه. وهو أضعف من شاهد ويمين[1].

والإمام الشافعى قدم علم القاضى فى النازلة على سائر الإثباتات، باعتباره أقوى منها فى حقيقة الأمر، وإنما منع المالكية قضاء القاضى بعلمه سداً للذريعة حتى لا يستغل بعض ضعاف النفوس من القضاة هذه الصلاحية، فيضعونها فى غير موضعها خوفا أو طمعا، أو مودة أو كراهية..

ومن البينات التى أقرها الفقهاء وعمل بها القضاة، بصفة اضطرارية واستثنائية ما يسمى بشهادة الاستفاضة. أو التسامع. وهى أن يشهد الشهود على شىء لم يباشروه ولم يعاينوه، ولم يقفوا على حقيقته. وإنما بناء على ما هو شائع متداول بين الناس، إذا اتسع رواجه واستفاض. وهذه شهادة لا تفيد سوى غلبة الظن كما لا يخفى. ولكن العلماء قبلوها عند الضرورة، وفى نطاق محدود.

فمن أمثلة ذلك إثبات الأنساب، حيث الضرورة قاضية فيه بالاعتماد على مثل هذه الشهادة. إذ لا يستطيع أحد من الناس أن يستيقن أن فلانا هو ابن لفلان ولهذا: «أجمع أهل العلم على صحة الشهادة بها فى النسب والولادة» كما ذكر ابن قدامة[2] ونقل عن ابن المنذر قوله «أما النسب، فلا أعلم أحدا من أهل العلم منع منه، ولو منع ذلك لاستحالت معرفة الشهادة به[3]. إذ لا سبيل إلى معرفته قطعا بغيره، ولا تمكن المشاهدة فيه، ولو اعتبرت المشاهدة لما عرف أحد أباه ولا أمه ولا أحدا من أقاربه»[4].

وبهذا، فإنه يكفى عند الاقتضاء، أن نشهد أن هذا ابن لفلان، وأن هذا أخ لهذا.. اعتمادا على ما هو شائع بين الناس فقط.

ومثال آخر على إجازة العمل بشهادة التسامع والاستفاضة، وهو إثبات إضرار الزوج بزوجته، فإنه كثيرا ما يتعذر إثباته، لأنه يجرى غالبا داخل البيوت. فالضرب، والسب، والهجران وتطفيف النفقة أو منعها، كلها أنواع من الإضرار

---

(١) الرسالة، آخر صفحة.

(٢) المغنى: ٩/ ١٦١.

(٣) أى أن الشهادة الحقيقة بنسب من الأنساب مستحيلة، أو كالمستحيل.

(٥) المغنى ٩/ ١٦١.

تقع بين جدران البيوت. فهل نطالب الزوجة. والحال هذه، بالشهود على دعواها الإضرار؟ إن الشهود الحقيقيين نادرا ما يوجدون فى هذه الحالة، خصوصا إذا كان الزوج يتكتم ويحتاط فى إضراره بزوجته. فهل نرفض دعوى الزوجة لعدم الشهود، وعدم اعتراف الزوج المدعى عليه؟.

هذا ليس من العدل والإصلاح فى شيء. ولا ينبغى أن يعجز القضاء إلى هذا الحد خصوصا إذا وجد منفذا لاستطلاع الحقيقة ولو على وجه التقريب والتغليب. وهذا المنفذ يجده القاضى فيما يتسرب ويتكرر تسربه من ألوان الاعتداء والإضرار، الذى يلحقه الزوج بزوجته. تتسرب الأمور ويتكرر تسربها عبر الأقارب، والجيران والأصدقاء. ويقع هذا التسرب بأشكال متعددة، وتحتف به قرائن وأمارات كثيرة. ثم شيئا فشيئا يفشو ذلك ويتحدث به الناس، ويستفيض حتى يتسامع به القريب والبعيد.

فإذا تلقى القاضى شهادات متعددة بهذا المعنى، ومحصها وامتحنها، فوجدها قوية الدلالة ولو غير قاطعة، جاز له أن يحكم بمقتضاها. وفى هذا قال الناظم الفقيه أبو بكر بن عاصم، فى منظومته الشهيرة:

ويثبت الإضرار بالشهود   أو بسماع شاع فى الوجود[1]

وهذا بطبيعة الحال عندما يتعذر الإثبات أو النفى بطريقة محققة قاطعة.

وهذا الأصل فى العمل بالظنون عند تعذر اليقين، يطرد فى المقادير، والأوصاف والتكاليف المطلوبة على نحو معين، فإذا تعذر فيها أو تعسر ما هو مطلوب بعينه، وبمقداره المضبوط وصفاته التامة، جاز فيها العمل بالتقريب، بشرط التعذر أو التعسر فيما هو أصل فيها. وإلى هذا أشارت الآية الكريمة ﴿ **وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا** ﴾[2] قال القرطبى: «أى طاقتها فى إيفاء الكيل والوزن. وهذا يقتضى أن الأوامر إنما هى فيما يقع تحت قدرة البشر من التحفظ والتحرز. وما لا يمكن الاحتراز عنه من تفاوت ما بين الكيلين، ولا يدخل تحت قدرة البشر فمعفو عنه[3]».

---

(١) تحفة الحكام، بشرح الكافى ص ٩٧.

(٢) سورة الأنعام: ١٥٣.

(٣) الجامع ٧/١٣٦.

ومن هذا الباب، ما إذا كان أحد مطالبا بشىء معين، وجب فى ذمته لسبب من الأسباب، فإن الأصل أن يؤديه بعينه أو بمثله من جنسه. فإذا تعذر ذلك أو تعسر جازت القيمة التى هى بدل تقريبى. وفي هذا يقول المقرى: «الأصل قضاء ما فى الذمة بمثله، فإذا تعذر أو تعسر رجع إلى القيمة...»[1].

وقد تقدم أكثر من مرة جواز العمل بالخرص فى الثمار عند الاقتضاء.، وضابط الجواز هو ما نحن فيه، أعنى شرط التعذر أو التعسر، قال ابن تيمية: «ومعلوم أنه إذا أمكن التقدير بالكيل فُعل. فإذا لم يمكن، كان الخرص قائما مقامه للحاجة»[2].

ونبقى مع ابن تيمية وهو يؤكد هذه القاعدة فى أمثلة أخرى، منها القصاص، الذى أقامه الشرع على أساس المماثلة، قال: «ولكن المماثلة قد يكون علمها أو عملها متعذر أو متعسرا، ولهذا يكون الواجب ما يكون أقرب إليها بحسب الإمكان»[3] ثم قال: «وهذا النظر أيضا فى ضمان الحيوان والعقار ونحو ذلك بمثله تقريبا»[4].

ومن هذا الباب أجاز المالكية بيع الموصوف الغائب. بل حتى غير الموجود، وهو المسمى بيع السلم[5]. ذلك أن الأوصاف ـ فيما يتأتى وصفه ـ تعطى علما بالموصوف، قريبا من العلم الناشئ عن المعاينة. فإذا كانت معاينة المبيع متعذرة أو متعسرة جاز عند المالكية البيع بناء على أوصاف محددة. وهذا على خلاف الأصل الذى هو المعاينة. التى تستلزم كون المبيع موجودا غير معدوم، وحاضرا غير غائب. وقد توسع المالكية فى السلم المبنى على التقريب حتى أجازوه فى الحيوان، باعتبار أن الحيوان يمكن ضبط أوصافه المؤثرة فى البيع وفى ثمنه. بينما منع ذلك الحنفية، على اعتبار أن أوصاف الحيوانات تتنوع وتختلف اختلافاً كبيرا، يتعذر معه ضبط كثير منها، وخصوصا الصفات الخلقية (بضم الخاء والألف) قال المقرى:

---

(١) القاعدة ٨٩٥.

(٢) مجموع الفتاوى ٣٥١/٢٠.

(٣) مجموع الفتاوى ١٦٧/١٨.

(٤) نفسه ١٦٩.

(٥) نوع من البيوع يعجل فيه الثمن، وتضبط السلعة بالوصف إلى أجل معلوم (القاموس الفقهى ١٨٢) وفى (التعريفات للجرجانى ص ١٢٠) هو اسم لعقد يوجب الملك فى الثمن عاجلا وفى المثمن آجلا.

«الحيوان عند مالك ومحمد[1]: من المتقارب الذى يمكن قطع الجهالة عنه بمعظم الأوصاف، فيُسلم فيه. وعند النعمان[2]: من المتباعد الذى لا يمكن قطع الجهالة عنه بالأوصاف»[3] وقد نقل قولا بديعا لابن العربى فى الرد على أبى حنيفة، وتسويغ قول مالك والشافعى قال فيه: «الحيوان محصور الخَلق (بفتح الخاء) مغيب الخُلق (بالضم) وهم[4] لا يستطيعون إنكار حصر الخلق، ونحن لا نُنكر فوت الخُلق مدى الحصر، إلا أن المعول على أن الأخلاق لا تعلق لحصرها بالسَّلَم. بل إنما يرِد البيع على الظاهر المرئى، لأن الأخلاق لا تتبين إلا بعد طول الأمد[5]» يريد أن المعاينة نفسها عندما تتم للحيوان المراد شراؤه، فإنها لا تستطيع أن تتجاوز الصفات البدنية الظاهرة للحيوان. وبناء عليها يقع البيع والشراء، ويتحدد الثمن. وهذه الأوصاف البدنية الظاهرة يتأتى ضبطها والاتفاق عليها، فيجوز البيع عليها عند تعذر الرؤية أو تعسرها، أما الأوصاف الخلقية للحيوان، من تدريب على الأعمال، أو تحمل للأثقال، أو ألفة وهدوء، أو نفور وشرود .. وهى الأوصاف التى يصعب ضبطها، ومثلها الصفات البدنية الباطنة، فهذه الأوصاف، لا تظهر حتى بالرؤية والمعاينة، وإنما تظهر بطول الاستعمال والتجربة.، ولهذا فالناس لا يعولون فيها على المعاينة، وإنما على الإخبار والإخبار وصف على الغيب بالنسبة للمشترى، قد يصدق وقد لا يصدق. فتبقى الصفات الحاسمة فى البيع هى الصفات البدنية. فجاز التعاقد عليها من غير معاينة، لأنها قابلة للوصف.

وقد طرد المالكية هذا فى سائر المبيعات، فحيثما تعذرت الرؤية أو تعسرت وأمكن ضبط أوصاف المبيع، جاز البيع.

ومعنى هذا أنه متى تيسر للناس إجراء عقودهم ومعاملاتهم على المعاينة وعلى اليقين والضبط التام لم يجز لهم العدول إلى التقريب والتغليب، ومتى أمكن إقامة البينات والشهادات على التحقق والتيقن، لم يجز الاعتماد على القيل والقال، وظواهر الأحوال. ومتى وجد العلماء دليلا قطعيا لم يبق لهم مجال للاجتهاد

---

(١) يقصد الإمام محمد بن إدريس الشافعى.

(٢) هو الإمام أبو حنيفة.

(٣) القاعدة ٩٧١.

(٤) يقصد الحنفية.

(٥) القاعدة ٩٧١.

والظن. . .

يقول ابن القيم: «فإن الجواب بالظن إنما يجوز عند الضرورة[1].» ويقول السرخسي: «. . . ولا شك فى تأثيم من يدع العمل بالدليل ويعمل بالظن»[2].

---

(١) إعلام الموقعين ٢/ ١٨٧.

(٢) أصول السرخسى ١/ ٢٩٤.

الضابط الثالث

الاستناد إلى دليل معتبر

بمقتضى الضابطين الأول والثانى، فإن العمل بالتقريب والتغليب يتوقف على كون المسألة مما يجوز فيه ذلك، وليست مما يجب فيه القطع، ثم أن يكون اليقين فيها متعذرا أو متعسرا.

ثم نصل بعد ذلك إلى الضابط الثالث، وهو أن يكون عملنا بالظنون والتغليبات منبنيا على سند صحيح ودليل معتبر. فليس كل ظن جائزا، ولا كل تغليب مقبولا. بل ليس كل ما يحسبه صاحبه دليلا وسندا فهو كذلك. وبعبارة أخرى، فليس لأحد أن يظن ما شاء، ويغلب متى شاء، ويقرب أنى شاء، وليس نظر الناس، ولا ظن المجتهدين هو الحجة والمرجع. ولو كان الأمر كذلك، لم يكن فى النظر فضل، ولم يكن فى الاجتهاد مزية، ولم يكن العقل شرفا.

وإذا فلا يصح ظن ولا يقبل اجتهاد إلا بدليل ولابد لهذا الدليل أن يكون معتبرا ومقبولا فى بابه، أعنى القبول المبدئى.

ولله در الإمام الشافعى، حيث نبه ـ منذ أمد بعيد ـ على أن الاجتهاد يستلزم الأدلة والأمارات والأدوات. وعلى أن الله تعالى قد نصب لكل حكم دليلا وعلامة، وأن الواجب على المكلفين والمجتهدين أن يطلبوا تلك العلامات ويتبعوا دلالتها، كل حسب طاقته.

ففى حواره مع مناظره، يسأل المناظر: «فكيف الاجتهاد؟» فيجيب الشافعى: «إن الله جل ثناؤه من على العباد بعقول. فدلهم على الفرق بين المختلف، وهداهم السبيل إلى الحق نصا ودلالة .. وخلق لهم سماء، وأرضا، وشمسا، وقمرا، ونجوما، وبحارا، وجبالا، وريحا فقال: ﴿**وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ**﴾[1] وقال: ﴿**وَعَلامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ**﴾[2] فأخبر أنهم يهتدون بالنجم وبالعلامات.. فكان عليهم تكلف الدلالات، بما خلق لهم من

---

(١) سورة الأنعام: ٩٧.

(٢) سورة النحل: ١٦.

العقول التى ركبها فيهم. . . فإذا طلبوها مجتهدين بعقولهم وعلمهم بالدلائل ـ بعد استعانة الله والرغبة إليه فى توفيقه ـ فقد أدوا ما عليهم. . .»[1].

فأُولى خطوات الاجتهاد إعمال العقل، وتكلف طلب العلامات والدلائل. ولكل مسألة دلائل وعلامات تناسبها وتصلح للدلالة على حكمها. وبناء على الدلائل والعلامات يقوم الظن المشروع المعتبر. فالحكم فى الحقيقة راجع إلى تلك الدلائل، ومستمد منها، لا من الظن، الذى ليس إلا أثرا لها. فليس الظن بنفسه هو مصدر الحكم كما ذهب إلى ذلك غلاة أهل التصويب وعلى رأسهم الإمام الغزالى.

وها هو الغزالى نفسه يقول: «الظن عبارة عن أغلب الاحتمالين. **ولكن لا يجوز اتباعه إلا بدليل**»[2] فما أضيع تلك المعركة التى خاضها وبذل فيها الشىء الكثير من جهده ووقته وذكائه، ليبطل قوله هذا، وليثبت للأمة اختياره «القاطع» بأن الحكم إنما هو شىء تابع لظن المجتهد، نابع منه، لا من الدليل الظنى، الذى ليس بدليل فى حقيقة الأمر. فها هو رحمه الله يقول كلمة حق ويريحنا ـ ليته أراح ـ من مقولة خطيرة، تجعل لظن المجتهد سلطانا لا سلطان قبله ولا بعده.

«الظن: عبارة عن أغلب الاحتمالين. ولكن لا يجوز اتباعه إلا بدليل» ومعنى هذا أن الظن متوقف على الدليل، وتابع للدليل، وإلا لم يكن لاشتراط الدليل أثر ولا معنى. ولأن «الظن المجرد» عن الدليل هو ما ذمه الله تعالى فى عدد من آياته كقوله عز وجل ﴿ **إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ** ﴾[3] وقوله ﴿**إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنفُسُ** ﴾ [4] وقوله ﴿ **إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**﴾[5].

فالآيات صريحة قاطعة فى أن الظن المجرد ليس إلا خرصا وهوى، ولا نصيب له فى الحق والصواب فالظن بلا دليل فى حكم العدم.

---

(١) الرسالة ٥٠١ ـ ٥٠٣.

(٢) المستصفى ٢/ ١٤٤.

(٣) سورة الأنعام: ١١٦.

(٤) سورة النجم: ٢٣.

(٥) سورة النجم: ٢٨.

وعلى هذا قامت ومضت قواعد الاجتهاد فى الدين، سواء فى فهم نصوصه، أو تطبيقاتها، أو فى القياس عليها، أو غير ذلك من وجوه الاجتهاد. فلا يثبت نص إلا بدليل، ولا يفسر إلا بدليل، ولا يستنبط منه شيء إلا بدليل، ولا قياس إلا بدليل... وما سوى هذا، فتدليس وتلبيس، وادعاء وافتراء.

فى تفسير قوله جل وعلا ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾[1]، قال العلامة ابن عاشور: «وقد حرف أقوام آيات بالتأويل البعيد ثم سموا ذلك بالباطن.. ثم تأويلات المتفلسفين فى الشريعة، كأصحاب الرسائل الملقبين بإخوان الصفاء. ثم نشأ تلبيس الواعظين والمرغبين والمرجئة .. وللتفادى من هذا الوصف[2]، قال علماء أصول الفقه: إن التأويل لا يصح إلا إذا دل عليه دليل قوى. أما إذا وقع التأويل لما يظن أنه دليل، فهو تأويل باطل. فإن وقع بلا دليل أصلا، فهو لعب لا تأويل»[3].

هذا فى فهم النصوص وتأويلها، وأما فى القياس عليها، فقد وجد ناس يرون التعليل والقياس بغير دليل، بل بمجرد ما يميل إليه الظن ويقع فى النفس[4]. وقد انتقدهم أبو الوليد الباجى وسماهم «متفقهة»، وعارضهم بما عليه جمهور العلماء من أنه لا تعليل إلا بدليل: «قال القاضى أبو الوليد: وهو الصحيح عندى. والدليل على ما نقوله إجماع الأمة على وجوب الاجتهاد فى الأحكام، ولو كان ما قالوه صحيحا لبطل معنى الاجتهاد، والبحث والنظر، ولكان العلماء والعامة سواء»[5].

ومن الأصول الاجتهادية التى ظن كثير من الناس أنها تفتح الباب للقول بدون دليل، بل بمجرد رأى المجتهد وذوقه، الأصل المسمى بالاستحسان، ومما أغراهم بهذا الظن، أن «الاستحسان» أعطى معانى متعددة، بعضها يوحى بأنه عبارة عن الرأى الخاص للمجتهد ولهذا بادر عدد من العلماء إلى إبطال الاستحسان جملة، أو ـ على الأقل ـ إبطال بعض أنواعه وبعض معانيه، فابن قدامة ـ مثلا ـ يذكر الاستحسان ويقول: «وله ثلاثة معان:

---

(١) سورة البقرة: ٤٢.
(٢) يعنى الوصف المذكور فى الآية، وهو لبس الحق بالباطل.
(٣) التحرير والتنوير ١/ ٤٧١ ـ ٤٧٢.
(٤) وهذا من آثار القول بالتصويب.
(٥) إحكام الفصول ٦٣٢.

أحدها: العدول بحكم المسألة عن نظائرها، لدليل خاص من كتاب أو سنة . .

الثانى: أنه ما يستحسنه المجتهد بعقله، حكى عن أبى حنيفة أنه قال: هو حجة . .

الثالث قولهم: المراد به دليل ينقدح فى نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه . .[1]» .

وإذا كان النوع الأول لا غبار عليه، لأنه اتباع للدليل، فإن ابن قدامة ـ كغيره ـ انتقد النوعين الثانى والثالث وأبطل مشروعيتهما، على أساس: «أن العالم ليس له الحكم بمجرد هواه وشهوته من غير نظر فى الأدلة»[2]. وأما أنه دليل ينقدح فى نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه، فقد رده بقوله: «وهذا وهم بين، فإن ما لا يعبر عنه لا يدرى أهو وهم أم تحقيق. فلابد من إظهاره ليعتبر بأدلة الشريعة، فلتصححه أو تزيفه»[3].

ومن هنا فإن الذى استقر عليه القول والعمل عند الحنفية ـ وهم المعنيون بما قال عن الاستحسان أكثر من غيرهم هو أن الاستحسان لا يكون إلا عن دليل. بل دليله يكون أقوى أثرا، وأليق بالمحل الذى استعمل فيه استحسانا. وهذا ما وضحه ودافع عنه السرخسى. ولكنه حصره بصفة خاصة فى حالة اقتضاء القياس الظاهرى حكما تأباه أدلة أخرى واعتبارات أخرى فى الشريعة، هى أولى بالتقديم فى ذلك الموضع. قال: «هو الدليل الذي يكون معارضا للقياس الظاهر التى تسبق إليه الأوهام قبل إمعان التأمل فيه. وبعد إمعان التأمل فى حكم الحادثة وأشباهها من الأصول، يظهر أن الدليل الذى عارضه فوقه فى القوة، وأن العمل به واجب فسموا ذلك استحسانا . . .[4]» .

وقد ساق أمثلة كثيرة لهذا من الفقه الحنفى، منها أن يدخل جماعة من السراق إلى منزل، ثم يجمعون المتاع ويحملونه على ظهر أحدهم فيخرج به بينما الآخرون لا يخرجون شيئا. فالقياس الظاهرى هنا يقتضى أن لا قطع إلا على من حمل المتاع وخرج به من حرزه، فهو السارق الفعلى الذى استوفى شروط القطع.

---

(١) روضة الناظر ١/ ٤١٠ ـ ٤١١ .
(٢) روضة الناظر ١/ ٤١٠ ـ ٤١١ .
(٣) المصدر السابق.
(٤) أصول السرخسى ٢/ ٢٠٠ .

أما الآخرون فلا. ولكن الاستحسان يقضى بأن القطع عليهم جميعا، لأنهم فى الحقيقة كلهم اعتدوا وكلهم سرقوا وكلهم شركاء متساوون فى أصل الجريمة، ولو اختلفت الأدوار اختلافا شكليا. واعتبار الحقائق مقدم على اعتبار الأشكال. فقدم الاستحسان على القياس.

ويبدو أن تنقيح مفهوم الاستحسان عند الحنفية، كان جاريا قبل السرخسى بزمن طويل. هذا ما يستفاد من قولة أبى الحسين البصرى ـ المتوفى سنة ٤٣٦ ـ حيث جاء فيه: «اعلم أن المحكى عن أصحاب أبى حنيفة القول بالاستحسان. وقد ظن كثير ممن رد عليهم أنهم عنوا بذلك الحكم بغير دلالة. والذى حصله متأخروا أصحاب أبى حنيفة رحمه الله هو أن (الاستحسان عدول فى الحكم عن طريقة إلى طريقة هى أقوى منها) وهذا أولى مما ظن مخالفوهم، لأنه أليق بأهل العلم، ولأن أصحاب المقالة أعرف بمقاصد أسلافهم...)[١].

ومن المسائل الاجتهادية الشبيهة بمسألة الاستحسان: مسألة تعليل الحديث، أو ما يعرف باسم (علم علل الحديث)، وهو الذى قال عنه الحاكم النيسابورى: «وهو علم برأسه»[٢].

والتشابه بين الاستحسان وتعليل الحديث، يظهر فى عدة أوجه هى:

١ ـ الاستحسان عدول عن دليل ظاهر إلى دليل خفى أقوى منه، وتعليل الحديث أيضا يقوم على اكتشاف علة خفية قادحة فى الحديث، خلافا لسلامته الظاهرية سندا ومتنا.

٢ ـ ومن كل الاستحسان وعلل الحديث يوصف بالدقة والغموض، إلى درجة قد يعجز معها المستحسن والمعلل عن بيانها لغيره.

٣ ـ كل منهما ظنه بعض الناس ـ نظرا لما سبق ـ نابعا من الظن المحض للمجتهد. وأنه لا يرجع إلى دليل محدد حتى قال بعض المحدثين «معرفتنا بهذا (يريد علل الحديث) كهانة عند الجاهل[٣]» وبعض الناس عبر عنه بالإلهام، كما سيأتى.

---

(١) المعتمد ٢/ ٢٩٥.

(٢) معرفة علوم الحديث ١١٢.

(٣) انظر: أسباب اختلاف المحدثين لخلدون الأحدب ٢/ ٤١٤.

فما حقيقة هذا العلم، وما سنده؟

حقيقة هذا العلم خبرة وتمرس وتبريز. وسنده الحفظ والفهم المقتضيان للتمييز وإدراك مواطن الخلل فى الرواة والمرويات. قال الطيبى: «اعلم أن معرفة علل الحديث من أجل علومه وأدقها. وإنما يتمكن من ذلك أهل الحفظ والخبرة والفهم الثاقب»[1].

وقال الحاكم: «والحجة عندنا الحفظ والفهم والمعرفة لا غير[2]» ثم أكد أن الحكم بتعليل حديث من الأحاديث لا يقع إلا بعد وضع اليد على علة محددة فى سنده أو متنه. قال: «فإن المعلول ما يوقف على علته: أنه دخل حديث فى حديث، أو وهم فيه راو، أو أرسله واحد، فوصله واهم»[3].

وأما ما رواه عن عبد الرحمن ابن مهدى، أنه قال: «معرفة الحديث إلهام. فلو قلت للعالم يعلل الحديث: من أين قلت هذا؟ لم يكن له حجة[4]» فهو إن أخذ على ظاهره فمردود، ويساعد على رده أنه (أى الحاكم) أورده بدون سند، على غير عادته وطريقته. غير أنه يمكن قبوله على معنى أن المعلل قد لا يجد توضيحا شافيا وحجة يقدمها لغيره على نحو مفهم ومقنع، خصوصا إذا لم يكن السائل أو المتلقى فى المستوى العلمى العالى، الذى تتطلبه معرفة علل الحديث. فأما أن يكون تعليل الحديث إلهاما صرفا، وليس لدى صاحبه أصلاً دليل عليه، فقول لا مكان له فى الإثبات العلمى الذى تقوم به الحجة على الغير.

فأما أن يتعذر على العامة، وعلى غير المتخصصين، إدراك علل المعللين، فأمر جائز. وهو يقع فى دقائق العلوم كلها. ومن هنا ندرك لماذا كثر الاستغراب والاستنكار على من عللوا أحاديث بغير علل ظاهرة، بل ظاهرها السلامة والصحة.

روى الحاكم بسنده إلى محمد بن صالح الكيلينى قال: «سمعت أبا زرعة وقال له رجل: ما الحجة فى تعليلكم الحديث؟ قال: الحجة أن تسألنى عن حديث له علة فأذكر علته. ثم تقصد ابن وارة ـ يعنى محمد بن مسلم بن وارة ـ وتسأله

(١) الخلاصة فى أصول الحديث ٧٠.
(٢) معرفة علوم الحديث ١١٣.
(٣) نفسه ١١٩.
(٤) نفسه ١١٩.

عنه، ولا تخبره أنك سألتنى عنه، فيذكر علته ثم تقصد أبا حاتم فيعلله. ثم تميز كلام كل منا على ذلك الحديث. فإن وجدت بيننا خلافا فى علته فاعلم أن كلا منا تكلم على مراده. وإن وجدت الكلمة متفقة فاعلم حقيقة هذا العلم. قال: ففعل الرجل. فاتفقت كلمتهم عليه، فقال: أشهد أن هذا العلم إلهام»[١].

وهذا النص حاسم فى المسألة، رافع لما يكتنفها من احتمال:

فأبو زرعة يؤكد لسائله أن كل واحد من علماء علل الحديث، إذا علل حديثا ذكر علته. وأن علة الحديث شىء حقيقى يدركه أهل الاختصاص إدراكا محددا وموحدا بينهم، وأن اتفاقهم واتحاد كلمتهم دليل على «**حقيقة هذا العلم**» وأنه ليس مجرد ذوق ومزاج، أو مجرد تخمين وخرص.

وبالرغم من هذا كله، فإن السائل غير المختص، أو غير المتمكن، يبقى مندهشا أمام هذا النوع من العلم والخبرة، فيرجعه إلى الإلهام. «فقال: أشهد أن هذا العلم إلهام».

وإن كان لابد من تسميته إلهاما، فهو ما تلهمه قواعد البحث وقوانين النظر وتقتضيه معطيات العلم ومناهجه.

أما غير هذا فحكمه ما قاله النسفى: «والإلهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشىء عند أهل الحق»[٢].

وكما تُردُّ الأحكام التى لا تنبنى على أدلة محددة ومعروفة، فكذلك ترد الأحكام التى تبنى على الشبهات وعلى الأمارات الواهية، كتلك التى نص عليها المقرى فى قوله: «يمتنع فى حكم الدين اعتماد الحرز والتخمين. ومن ثم منع الحكم بالنجوم والفأل.. وكذلك الزجر[٣] والرمل[٤] والفراسة.. وينقض الحكم بذلك، وإن وافق الحق لفساد مبناه»[٥].

فنحن لا نتبع الحق بالمصادفات والتخمينات، وإنما نتبع الحق بدليله، ونصدر الحكم بدليله. أما الطرق الباطلة، والمسالك المحظورة، فلا اعتماد عليها وعلى

---

(١) معرفة علوم الحديث ١١٣.

(٢) العقائد، بشرح التفتازانى ٤٥ ـ ٤٦.

(٣) هو زجر الطير، فإن ذهبت إلى اليمين كان التفاؤل والإقدام على الفعل وإلا فالعكس.

(٤) هو استطلاع الغيب عن طريق خطوط ورسوم فى الرمل.

(٥) القاعدة ١١٤٦.

نتائجها ولو أفضت ذات يوم إلى الحق. ومن هنا أيضا نرد رواية الفاسق وشهادته وإن بدا لنا أنه صدق. قال عبد العزيز البخارى: «ونقله للحديث غير مقبول أصلا، سواء فى وقع فى القلب صدقه أو لا»(١).

ومن هذا الباب أن يأتى المدعى إلى القاضى شاكيا باكيا، وفى حالة يؤسف ويرثى لها. فهذا لا ينتهض حجة له، ولا دليل فيه على مظلوميته. ولا عبرة بما قد يقع فى نفس القاضى من تأثر وظن. حكى الجصاص أن الشعبى كان جالسا للقضاء، فجاءه رجل يبكى ويدعى أن رجلا ظلمه، فقال رجل بحضرته: يوشك أن يكون مظلوماً. فقال الشعبى: إخوة يوسف خانوا وظلموا وكذبوا وجاؤوا أباهم عشاء يبكون...(٢)!.

ومن المستندات الضعيفة التى لا يمكن التعويل عليها، ولا يصح الحكم بمقتضاها: ما جاء فى الحديث الضعيف الذى رواه الإمام أحمد فى مسنده، عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه قال: وجد قتيل بين قريتين، فأمر النبى ﷺ، فذرع ما بينهما. فوجد إلى أحدهما أقرب. فكأنى أنظر إلى شبر رسول الله ﷺ، فألقاه على أقربهما(٣).

فإلى جانب ما فى الرواية من ضعف فى الثبوت، فإن فيها ضعفا آخر، يجعل هذا الشكل من أشكال التغليب مرجوحا لا تقوم به حجة. وذلك أن اتهام إحدى القريتين بدم القتيل لمجرد أنه وجد أقرب إليها من القرية الأخرى، لا يرقى إلى درجة أن يشكل لوثا(٤) يعتد به. لأن من الممكن تماما أن يقع القتل فى مكان أقرب إلى إحدى القريتين، ويكون القاتل من القرية الأخرى وقد يكون القاتل تعمد القتل فى ذلك المكان ويزداد هذا الاحتمال إذا كان القتيل من القرية الأبعد لأن الغالب أن يقتله شخص من قريته نفسها، لكثرة النزاعات والخصومات بين أهل القرية الواحدة أكثر مما يكون بين أفراد بعضهم من هذه القرية وبعضهم من قرية أخرى. كما أن من الممكن أن يكون القتل وقع فى غير المكان الذى وجد فيه، ثم

---

(١) كشف الأسرار ٣/ ٢١.

(٢) أحكام القرآن للجصاص، ٣/ ٢٠٥.

(٣) ذكره ابن القيم فى زاد المعاد. وفى هامش المحققين شعيب وعبد القادر الأرنؤوط: وفى سنده عطية العوفى راويه عن أبى سعيد الخدرى، وهو ضعيف) زاد المعاد ٥/ ١٧).

(٤) اللوث هو ما يثير شبهة قوية توجب تهمة القتل ضد أحد، كالعداوة، أو سبق التهديد، أو تصريح القتيل قبل موته بأن فلانا قتلنى. أو أن يوجد القاتل خارجا من بيت فيه القتيل.

حمل إليه إيهاما وتضليلا.

وأكثر من هذا كله، فإننا إن جرينا على قاعدة الاتهام بمجرد القرب، فإن كل من يستطيع من القتلة، سيعمل على قتل غريمه فى مكان أقرب إلى قرية غير قريته (أى قرية القاتل) أو يقتله حيثما قتله، ثم ينقله إلى حيث ينقل الشبهة بعيدا عنه وعن قريته.

ولا اعتراض على هذا بكون القتيل يوجد فى قرية أو فى ضواحيها فتتحمل القرية ديته لأن وجوده داخل القرية أو فى ضواحيها لوث قوى جدا، فى أن القتل لم يخرج عن أهل هذه القرية. فمن العسير أن يأتى أجنبى عن القرية إليها، ويقتل فيها أو فى ضواحيها. ثم لا يراه أحد، ولا يشك فى أمره أحد. وأعسر من هذا أن يقتله فى مكان آخر ثم يأتى به إلى القرية التى هو عنها أجنبى. لكن هذا كله ممكن فى الخلاء البعيد عن مساكن الناس.

كما أنه لا اعتراض على هذا بحديث القاتل مائة نفس. وهذا نصه أولا:

عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه أن نبى الله ﷺ قال: «كان فيمن كان قبلكم رجل قتل تسعة وتسعين نفسا فسأل عن أعلم أهل الأرض فدل على راهب فأتاه فقال: إنه قتل تسعة وتسعين نفساً فهل له من توبة؟ فقال لا، فقتله فكمل به مائة. ثم سأل عن أعلم أهل الأرض فدل على رجل عالم، فقال: إنه قتل مائة نفس فهل له من توبة؟ فقال: نعم، ومن يحول بينه وبين التوبة؟! انطلق إلى أرض كذا وكذا، فإن بها أناسا يعبدون الله، فاعبد الله معهم، ولا ترجع إلى أرضك فإنها أرض سوء. فانطلق حتى إذا نصف الطريق أتاه الموت. فاختصمت فيه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب. فقالت ملائكة الرحمة: جاء تائبا مقبلا بقلبه إلى الله تعالى. وقالت ملائكة العذاب: إنه لم يعمل خيرا قط، فأتاهم ملك فى صورة آدمى فجعلوه بينهم، أى حكما فقال: قيسوا ما بين الأرضين فإلى أيتهما كان أدنى، فهو له فقاسوا فوجدوه أدنى إلى الأرض التى أراد فقبضته ملائكة الرحمة»[1].

فهذا الحديث فيه نوع من التقريب والتغليب، حيث اعتمد فيه على أقرب المكانين، فألحق به الرجل. وفضلا عما بين الحديثين من فارق الصحة والضعف،

---

(١) الحديث متفق عليه.

فإن ما فى هذا الحديث من تقريب وتغليب راجع إلى كسب الرجل وسعيه، فجوزى على عمله ومسيره بما هو غالب فيه وألحق بما هو أقرب إليه أما إلحاق القتل بإحدى القريتين فلا يظهر له أساس معتبر ثم إن التقريب والتغليب فى حديث القاتل مائة نفس، فيه نفع محض للقاتل التائب، وهو تفضل من الله، ولا ضرر فيه على أحد من الخلق، بينما تخصيص إحدى القريتين ـ دون الأخرى ـ بالتهمة وتبعاتها، تتعلق به حقوق وواجبات وأضرار على الخلق، ولم يثبت فى شأنه سعى من أحد، فوجب فيه الاحتياط والمشاحة فى تحميل المسؤولية.

ومن المسائل التى يمكن أن ندخلها تحت هذا الضابط، ونعيرها بمعياره. بعض مرجحات التعارض. فقد أسرف بعض الأصوليين فى افتراض أوجه التعارض وابتكار مرجحات لها. وقد أدى هذا الإسراف إلى التعلق بمرجحات ضعيفة أو واهية لا وزن لها.

وقد تعرض الباجى بالنقد والإبطال لكثير من المرجحات، التى رآها ضعيفة ليس فيها ترجيحية حقيقية، واكتفى بالإشارة إلى بعضها، مما لا يعدو أن يكون افتراضا محضا. قال «قد ذكرنا من حضرنا ما يكثر به الترجيح مما يصح ويجب الاعتماد عليه وقد ألحق بذلك بعض أهل النظر وجوهاً من الترجيحات لا تصح، نحن نذكر أيضا من ذلك ما يكثر ويتردد ونطرح ما يثقل ويبعد»[1].

ومن أمثلة ذلك، فى باب الترجيح بين الأحاديث من جهة أسانيدها: «أن يكون راوى أحد الخبرين يختص بالحكم وراوى ضده لا يختص به، فذهب بعض أصحاب أبى حنيفة إلى الترجيح»[2] أى أنهم يرجحون الحديث الذى يكون راويه معنيا به هو نفسه، على الحديث الذى عارضه مما ليس كذلك ومن تطبيقات هذا المرجح تعارض الحديثين الواردين فى الوضوء من مس الذكر فقد ورد فى المسألة. حديث يقضى بالوضوء من مس الذكر، وهو حديث بسرة بنت صفوان رضى الله عنها، أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ[3]» وورد حديث آخر بخلافه، وهو حديث طلق بن على رضى الله عنه قال: قدمنا على رسول الله ﷺ وعنده رجل كأنه بدوى، فقال: يا رسول الله ما ترى فى مس الرجل ذكره بعد أن يتوضأ فقال: «وهل هو إلا بضعة منك»[4].

---

(١) إحكام الفصول ٧٦٦.

(٢) نفسه ٧٤٤.

(٣) رواه مالك والترمذى والنسائى، وابن ماجة.

(٤) راه أبو داود والترمذى والنسائى وابن ماجة.

فذهب الحنفية إلى ترجيح حديث طلق بن على، لأنه رجل، وحديثه يتعلق بمس الذكر، وهو أمر يخص الرجال، ويسأل عنه الرجال، ويقع بيانه للرجال. فهذا فى نظرهم يقوى رواية الصحابى الرجل على رواية الصحابية المرأة، باعتبار أنها بعيدة عن هذا الأمر، مثلما تترجح ـ طبقا لهذا المرجح ـ رواية المرأة فيما كان موضوعه يخص النساء كالحمل والحيض...

قال القاضى أبو الوليد الباجى: «وهذا ليس بصحيح، لأن الراوى إذا كان ثبتا ثقة مأمونا وجب قبول خبره، سواء كان مما يختص به أو مما لا يختص به. ولذلك لا ترجح أخبار الأغنياء فى الزكاة على أخبار الفقراء، ولا أخبار ذى الزرع فى زكاة الحب على خبر من لا زرع له[1].

وبين أن النصوص والأحكام الشرعية كما يحفظها الناس للعمل بها فيما يخصهم فإنهم يحفظونها تعلما وتفقها، فهم فى هذا سواء.

وهكذا يظهر أنه لا يصح الترجيح بشىء حتى يمحص ويختبر، وتظهر صفته الترجيحية حقيقة لا توهما: فليس كل ما سمى مرجحا مرجح فعلا.

ولست أنكر أن بعض الاعتبارات قد تتفاوت فيها أنظار المجتهدين والمحققين، فيراها بعضهم مرجحا كافيا صحيحا، ويراها بعضهم خلاف ذلك، وأن هذا قد يفضى بالبعض إلى اعتماد مرجحات ليست كذلك، ويفضى ببعضهم إلى إهدار مرجحات صحيحة، ولم تظهر لهم قوتها الترجيحية. فهذه من آفات التطبيق وفلتاته. ويبقى الأهم هو الأصل والقاعدة، أى: لا ترجيح، ولا تغليب. ولا ظن، إلا بدليل معتبر.

ها هو ـ مثلا ـ أبو عبد الله المقرى، يقرر الأصل والقاعدة على نحو لا غبار عليه فيقول: «الظن الذى لا ينشأ عن أمارة شرعية، لا يعتبر شرعا، وإن كانت النفس أسكن إليه من الناشئ عن الأمارة الشرعية»[2]، ولكنه عندما يقدم المثال لا يسعني إلا أن أتوقف وأستغرب، ثم أرفض التسليم به. قال: «كشهادة ألف من الرهبان بدفع ما وجب بشاهد ويمين».

ولا يخفى أن المقرى ينطلق فى حكمه من كون الشهادة المقبولة مشروط فيها

---

(١) إحكام الفصول ٧٤٤ ـ ٧٤٥

(٢) القواعد: القاعدة ١١٤٧.

الإسلام والعدالة. وليس للرهبان ـ ولعموم الكفار ـ إسلام ولا عدالة، فلا تقبل شهادتهم. ولكنه بالغ فى الأمر من وجوه عديدة.

فأولا: شهادة الكفار على بعضهم جائزة مقبولة عند كثير من العلماء. فشهادتهم ليست باطلة مطلقا.

وثانيا: عدد من العلماء يجوزون شهادة الكفار على المسلمين في الوصية عندما لا يوجد غيرهم. وذلك بمقتضى قوله تعالى ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ**﴾[1] فقد أمرت الآية بالإشهاد على الوصية عند الموت، وأن يكون الشاهدين عدلين مسلمين (منكم)، فإن لم يكونا ـ خصوصا فى السفر ـ فشاهدان من غير المسلمين ﴿**مِنْ غَيْرِكُمْ**﴾.

فهذا الحكم وإن قيل بنسخه، فقد أنكر ذلك عدد من العلماء، منهم صحابة، واعتبروا أن الآية محكمة لا نسخ فيها، وأن حكمها باق يعمل به فى موضوعه (الوصية) وفى ظرفه (السفر مع عدم وجود شاهدين مسلمين)، وهذا هو القول الصحيح، إذ لا دليل على النسخ، ولا تعارض بين اشتراط العدالة فى الشهادة، وإجازة شهادة الكفار فى حدود ضيقة اضطرارية.

وقد ذهب كل من ابن تيمية وابن القيم ـ اعتمادا على قول للإمام أحمد ـ إلى أن شهادة الكفار تجوز كلما عدم الشاهد المسلم، سواء فى سفر أو حضر[2].

ثم إن أهل الكتاب ـ وخاصة النصارى ـ منهم من يتمسكون بكثير من الفضائل الباقية فى دينهم، ومنهم من يتحرى الأمانة والصدق. وقد أكد علام الغيوب سبحانه أنهم ﴿**لَيْسُوا سَوَاءً...**﴾[3]، وذكر أن منهم الأمناء ﴿**وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ**﴾[4] ولا شك أن هذه الصفات توجد أكثر ما توجد فى رهبانهم وعُبَّادهم. فإطلاق القول بإهدار شهادة ألف من الرهبان، هو قول مبالغ فيه جدا.

---

(١) سورة المائدة: ١٠٦.

(٢) انظر: الطرق الحكمية ١٨٨.

(٣) سورة آل عمران ١١٣.

(٤) آل عمران ٧٥.

والوجه الثالث والحاسم من وجوه المبالغة فى قول المقرى، هو أنه أهدر العم. بالتواتر. فشهادة ألف من الرهبان توتر لا شك فيه إذ ليس من شروط التوا الإسلام ولا العدالة. فإن قال ابن القيم وهو يبين طرق إثبات الأحكام القضائية «الطريق العشرون. الحكم بالتواتر، وإن لم يكن المخبرون عدولا ولا مسلمين. فإذا تواتر الشيء عنده وتضافرت به الأخبار.. حكم بموجبه. ولم يحتج إلى شاهدين عدلين. بل بينة التواتر أقوى من الشاهدين بكثير، فإنه يفيد العلم. والشاهدان غايتهما أن يفيدا ظنا غالبا»(١).

ونقل عن ابن تيمية قوله: القاضى إذا حصل له العلم بشهادة الشهود، لم يحتج إلى تزكية؛ والتواتر يحصل بخبر الكفار والفساق والصبيان .. وبيان الحق به أعظم من بيانه بنصاب الشهادة»(٢).

وهكذا يظهر جليا أن إبطال شهادة ألف من الرهبان هو إهدار لشيء معتبر فى قيمته الإثباتية، ولا يسع منصفا أن يهدر هذه الشهادة ولا عشرها، ولا نصف عشرها. وكما لا يصح الاعتماد على ظن بلا دليل معتبر، ولا يصح الترجيح والتغليب إلا بأمارة صحيحة ومرجح حقيقى، فكذلك لا ينبغى إهدار شيء له وزنه وقيمته.

---

(١) الطرق الحكمية: ١٩٦.

(٢) نفسه: ١٩٧.

الضابط الرابع
أن يكون الدليل مكافئا للمسألة

جواز العمل بالظنون والأدلة الراجحة غير القطعية فى المسائل العملية الفرعية، لا يعنى أن أى دليل ظنى راجح يعمل به فى أى مسألة من هذه المسائل مهما كانت درجة رجحانه. . . بل الأمر يختلف من مسألة لأخرى. وكلما زادت أهمية المسألة وخطورتها كلما لزم التشدد وطلب أقوى الأدلة وأصحها وأرجحها. وكلما خفت أهمية المسألة وخطورتها جاز بناؤها وتقرير حكمها على مطلق الرجحان فى دليلها.

وهذا الترتيب فى التعامل مع الأدلة الظنية يقوم على أساس التسليم بتفاوت الأهمية بين الأحكام الشرعية. وهى قضية فى غاية الوضوح لمن عرف الشريعة وتدبر سلم أحكامها. ومن هذا المنطلق قسم العلماء المأمورات الشرعية إلى واجبات ومندوبات. وقسموا المنهيات إلى محرمات ومكروهات.

بل إننا نجد فى النصوص الشرعية واصطلاحات العلماء مراتب كثيرة أخرى. فنجد فى جانب المأمورات: الأركان، والفرائض، والواجبات، والسنن المؤكدة، والمستحبات، والرغائب، والفضائل . . . ونجد فى المنهيات: الموبقات، وأكبر الكبائر، والكبائر، والصغائر، واللمم وغيرها.

ثم نجد بصفة عامة ـ أن جانب المنهيات أخطر شأناً من جانب المأمورات، وخاصة منه ما يدخل دائرة التحريم. ولهذا اعتنى القرآن الكريم بضبط التحريم والمحرمات عناية زائدة، وشدد النكير والتحذير لمن يسارعون فيه ويستخفون بأمره.

ومن المفيد جدا أن نستحضر بعض الآيات فى الموضوع. لنستخلص منها توجيه مسألتنا وليكون واضحا فى الأذهان دلالتها فى المسألة.

قال الله عز وجل: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ . وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلالاً طَيِّباً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنتُم بِهِ مُؤْمِنُونَ** ﴾[1].

وقال: ﴿ **قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً**

(١) سورة المائدة ٨٧ ـ ٨٨.

عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ . . . قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ . . . قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ . . . ﴾[1].

وقال سبحانه: ﴿ فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلالاً طَيِّبًا وَاشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴿١١٤﴾ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١١٥﴾ وَلا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لا يُفْلِحُونَ ﴾[2].

وقال أيضا: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣٢﴾ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ ﴾[3].

وواضح من الآيات التحذير والوعيد على تحريم ما أحل الله بغير دليل جازم من الله تعالى، وأنه لا شيء أحوج إلى الدليل الثابت الصريح من الحكم بالتحريم.

ومن هنا ندرك لماذا كان العلماء من السلف خاصة، يتورعون عن إطلاق لفظ التحريم على ما لم يثبت تحريمه بكيفية صريحة واضحة، فإذا وجدوا دليلا على التحريم، لكنه غير صريح أو غير جازم أو في ثبوته شيء من النزاع والاحتمال، آثروا التعبير بغير لفظ التحريم. كقولهم: مكروه، وأكرهه، ولا أحبه، وأرى تركه. . مثال ذلك قول الشافعي في اللعب بالشطرنج «إنه لهو شبه الباطل، وأكرهه ولا يتبين لي تحريمه»[4].

---

(١) انظر سورة الأنعام من الآية ١٣٨ إلى ١٥١.

(٢) سورة النحل ١١٤ ـ ١١٦.

(٣) سورة الأعراف: ٣٢ ـ ٣٣.

(٤) عن: إعلام الموقعين ١/ ٤٢.

ومعلوم أن الحنفية لا يطلقون التحريم إلا على ما كان دليل تحريمه قطعيا، فإذا كان التحريم ظنيا سموه المكروه تحريما. فالكراهة التحريمية أدنى دليلا من التحريم.

فالتحريم الصريح حكم خطير الشأن كما تبين من خلال الآيات المتقدمة، فلا يجوز التساهل فى الإقدام عليه، لأن فى ذلك استهانة بحق الله تعالى، وبحق العباد، حيث إن التحريم يمنع ويضيق عليهم ويتحكم فى حقوقهم وفيما سخر الله لهم .هذا بخلاف الحكم بالكراهة فهو ليس باتا فى المنع، وليس فيه تأثيم مؤكد.

وعلى هذا المنوال - ولو بدرجة أقل - يأتى الحكم بالوجوب أو بالندب فالندب قد يحكم به بناء على أدلة لا يثبت بمثلها الوجوب. بحيث يقع التشدد فى نوع الدليل ودرجة دلالته فيما يتعلق بالوجوب بأكثر مما يقع مع دليل الندب. ذلك أن الإيجاب فيه تحكم وإلزام، وفيه تأثيم للتارك. وليس هذا فى الندب فتعين أن ينبنى الإيجاب على أدلة أقوى ثبوتا ودلالة مما قد يكفى للحكم بالندب.

وعلى هذا السلم أيضا يأتى تساهل العلماء فى شأن أحاديث الفضائل والترغيب والترهيب والسير والمغازى.

قال الخطيب البغدادى: «وقد ورد عن غير واحد من السلف أنه لا يجوز حمل الأحاديث المتعلقة بالتحليل والتحريم إلا عمن كان بريئا من التهمة، بعيدا من الظنة. وأما أحاديث الترغيب والمواعظ ونحو ذلك، فإنه يجوز كَتْبُها عن سائر المشايخ[1]».

وقد روى أقوالا بهذا المعنى عن عدد من العلماء، منهم أحمد بن حنبل الذى يقول: «إذا روينا عن رسول الله ﷺ فى الحلال والحرام والسنن والأحكام تشددنا فى الأسانيد. وإذا روينا عن النبى ﷺ فى فضائل الأعمال وما لا يضع حكما ولا يرفعه تساهلنا فى الأسانيد[2]».

وقد وضعوا لهذا التساهل حدودا وقيودا تجعله لا ينزل فى غالب الأحيان بالمرويات إلى درجة مرجوحة أو ساقطة، على الأقل من حيث مضمونها. وبهذا يبقى التساهل نوعيا من جهة وموقوفا عند حد أدنى من احتمال الصحة من جهة ثانية. ولا ينكر أن تجاوزات كثيرة وقعت لهذه الحدود والقيود. حتى راجت روايات واهية ومنكرة. ولكن هذه التجاوزات لا تشكل هدما للقواعد والضوابط. بل يبقى خروجها عن هذه القواعد والضوابط حجة عليها وعلى الواقعين فيها،

---

(١) الكفاية: ١٣٣.

(٢) نفسه: ١٣٤.

حجة على قصورهم وخطئهم، وما دامت الموازين منصوبة معروفة فليقل من شاء ما شاء ﴿**ذلك قولهم بأفواههم**﴾.

المهم أن استقراءنا لأدلة الشرع، ولتعامل العلماء مع الأدة الشرعية يكشف لنا أن العمل بالظنيات لا يجري على تساو وتماثل فيما يقبل دليلا ويسلم به، بل يقع التشدد والتساهل فى مدى قوة الظن، تبعا لنوع المسألة وخطورتها.

وقد يعترض على هذا بما روى عن الإمام مالك، حيث سأل عن مسألة فقال لا أدرى. فقال له السائل: إنها مسألة خفيفة سهلة، وإنما أردت أن أعْلم بها الأمير - وكان السائل ذا قدر - فغضب مالك وقال: مسألة خفيفة سهلة؟! ليس فى العلم شيء خفيف. أما سمعت قول الله تعالى ﴿ **إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلاً**﴾؟ فالعلم كله ثقيل، وبخاصة ما يسأل عنه يوم القيامة[1].

هذا الموقف الجليل للإمام مالك رضى الله عنه، ليس فيه بالضرورة ما يعترض به على ما قدمته من أن قضايا الدين وأحكامه تتفاوت فى مراتبها ومدى خطورتها، وأن قوة الدليل تشترط وتطلب بقدر خطورة المسألة ومرتبة حكمها.

والحق ما قاله الحق سبحانه ﴿**إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلاً**﴾[2] ﴿**لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ**﴾[3].

وصدق الإمام مالك فى قوله: ليس فى العلم شيء خفيف، والعلم كله ثقيل، وبخاصة ما يسأل عنه يوم القيامة.

ولكن هذا لا ينفى كون قضايا الدين وأحكامه، بعضها أثقل من بعض، وبعضها أخطر شأنا من بعض. بل حتى المفاضلة بين سور القرآن وآياته، من حيث القضايا والأحكام الواردة فيها، ثابتة فى عدة أحاديث صحيحة لا غبار عليها[4].

---

(١) ترتيب المدارك للقاضى عياض ١/ ١٨٤ - ١٨٥.

(٢) سورة المزمل : ٥.

(٣) سورة الحشر : ٢١.

(٤) من ذلك ما جاء فى صحيح مسلم أن النبى ﷺ قال لأبى بن كعب: «أتدرى أى آية فى كتاب الله معك أعظم؟ قال قلت: الله ورسوله أعلم، قال: «يا أبا المنذر: أتدرى أى آية من كتاب الله أعظم؟ قال: قلت: ﴿**الله لا إله إلا هو الحى القيوم**﴾ قال: فضرب فى صدرى وقال: «ليهنك العلم أبا المنذر»، وفى الصحيح أيضا أن سورة الإخلاص تعدل ثلث القرآن.

وقال ابن تيمية: «والقول بأن كلام الله بعضه أفضل من بعض، هو القول المأثور عن السلف، وهو الذى عليه أئمة الفقهاء من الطوائف الأربعة وغيرهم.. واشتهر القول بإنكار تفاضله بعد المائتين لما أظهرت=

ولكن هذا التفاوت لا يسمح بالاستخفاف بشيء من الدين، فليس فى الدين شيء خفيف، بحيث يقول فيه القائل ببادئ الرأى، وبأول خاطر. وليس فى الدين شيء يجوز القول فيه بتسرع ولا مبالاة. وليس فى الدين شيء يقال بلا دليل، وبلا نظر فى الدليل وبلا ترو فى المسألة.

ومن هنا أراد الإمام مالك أن يردع هذا السائل عن جهله واستخفافه بالعلم والعلماء ولا تخفى دلالة التنصيص فى الرواية على أن السائل «كان ذا قدر» وأنه كان يتكلم باسم الأمير ويطلب الجواب للأمير. فقد اعتاد كثير من الأمراء أن يتعاملوا مع العلماء كما يتعاملون مع أعوانهم وخدمهم.

فهذا هو المقام والسياق الذى جاء فيه جواب الإمام مالك: مقام رجل ذى قدر، يستخف ويستسهل الإفتاء فى الدين: (إنها مسألة خفيفة سهلة)، ويضغط على العالم الإمام باسم الأمير: (وإنما أردت أن أعلم بها الأمير). فجاء جواب الإمام ليضع الأمور فى نصابها، ويضع كل واحد فى موضعه...

أما أن قضايا الدين وأحكامه تتفاوت وزنا وخطورة فأمر لا يسع أحدا إنكاره. وتبعا لهذا الترتيب يأتى مقدار التشدد فى قوة الدليل، وفى درجة الظنية التى يفيدها.

ومن أحكام الشريعة التى لا يمكن إنكار كونها تحظى بأهمية خاصة، ولها خطورة بالغة ما يعرف بسم الحدود، واعتباراً لهذه الأهمية والخطورة، جاء تشدد الشرع فى تقرير أحكامها وإثبات وقائعها.

فمن حيث تقرير الأحكام، نجد أن أحكام الحدود ـ من زنى، وقذف، وحرابة، وسرقة، وسكر ـ وقد وردت فيها أدلة قطعية ثبوتا ودلالة أو أدلة فى حكم القطع، كالحديث المشهور المتلقى بالقبول مع قطعية دلالته.

فجلد الزانى ثابت بالقرآن. وكذلك عقوبة القذف، والسرقة، والحرابة.

أما رجم الزانى المحصن، فهو ثابت بالسنة المتواترة، والإجماع. وكذلك جلد السكران. وأمام هذه القوة فى الثبوت لا يبقى تأثير لبعض المخالفات الشاذة، كإنكار الخوارج للرجم. قال السرخسى: «خبر الرجم اتفق عليه العلماء من الصدر

= الجهمية القول بأن القرآن مخلوق. واتفق أئمة السنة وجماهير الأمة على إنكار ذلك ورده عليهم» (مجموع الفتاوى: ١٧/ ١٣ و ٥٣).

الأول والثانى وإنما خالف فيه الخوارج. وخلافهم لا يكون قدحا فى الإجماع»[1].

وقد ذكر العلامة الشوكانى ما يحكى عن بعض المعتزلة ـ كالنظام وأصحابه ـ من إنكار عقوبة الرجم، ثم قال: «ولا مستند لهم إلا أنه لم يذكر فى القرآن، وهذا باطل، فإنه قد ثبت بالسنة المتواترة المجمع عليها...»[2].

وأما تغريب الزانى سنة بعد جلده، فقد ثبت أيضا بأدلة قوية قطعية أو كالقطعية. ولهذا فإن إسقاط بعض العلماء للتغريب ـ ومنهم الإمام أبو حنيفة ـ لا يؤثر على ثبوته ووجوبه. وقد اعتبر الشوكانى عقوبة التغريب ـ مع الجلد ـ محل إجماع بين الصحابة[3]، ثم قال: «وقد ذكر التغريب فى الأحاديث الصحيحة الثابتة باتفاق أهل العلم بالحديث من طريق جماعة من الصحابة» إلى أن قال: «والحاصل أن أحاديث التغريب قد جاوزت حد الشهرة المعتبرة عند الحنفية».

والحاصل عندى أن جميع الحدود ثابتة فى أصلها، وفى عقوباتها، بأدلة قطعية أو قريبة من القطع. وهذا يتكافأ مع خطورتها وآثارها الحسية والمعنوية، فإن التهمة بها شنيعة، وعقوباتها شديدة. يقول العلامة الشوكانى: «ولا شك أن إقامة الحد إضرار بمن لا يجوز الإضرار به، وهو قبيح عقلا وشرعا. فلا يجوز منه إلا ما أجازه الشارع، كالحدود والقصاص وما أشبه ذلك. بعد حصول اليقين. لأن مجرد الحدس والتهمة والشك مظنة للخطأ والغلط، وما كان كذلك فلا يستباح به تأليم المسلم وإضراره بلا خلاف»[4].

وإذا كانت الحدود كلها قد ثبتت بأدلة قاطعة أو قريبة من القطع ـ فهى فى حكم القطع ـ فإن النقاش الدائر عند بعض الأصوليين حول قبول خبر الواحد فى إثبات ما يسقط بالشبهة (وهى الحدود)، يبقى نقاشا غير ذى موضوع من الناحية التطبيقية. ولكنه مع ذلك له قيمة منهجية تأصيلية، حيث إنه يؤكد القاعدة التى نحن فيها، وهى أن الدليل يجب أن يكون مكافئا للمسألة، وأنه كلما زادت أهمية أمر ما وخطورته. احتاج إلى أقوى الأدلة، وأبعدها عن الشبهات، وأسلمها من الطعون والمعارضات. فمن هنا ذهب بعض العلماء إلى أن خبر الواحد لا يقبل

---

(١) أصول السرخسى ١/ ٢٩٣.

(٢) نيل الأوطار: ٧/ ٩١.

(٣) نفسه ٨٩.

(٤) نفسه ١٠٤.

فيما يسقط بالشبهة.

قال أبو الحسين البصري: «وحكى قاضى القضاة رحمه الله عن الشيخ أبى عبد الله رحمه الله أنه كان يمنع من قبول خبر الواحد فيما ينتفى بالشبه...» «ويقبل خبر الواحد فى إسقاط الحدود ولا يقبله فى إثباتها»[1].

وأبو عبد الله المحكى عنه، وهو - فيما يبدو - أبو عبد الله البصرى، الذى سبق ذكره، وهو الملقب بجعل. ومما يؤكد هذا، أن ابن القيم نسب إليه هذا القول، وسماه بكامل اسمه أبى عبد الله البصرى[2].

ومما يؤكد هذا أيضا كونه حنفيا فى مذهبه الفقهى. والحنفية هم الأكثر اهتماما بهذه القضية. ومن أئمتهم أبو الحسن الكرخى (ت٣٤٠) وهو ممن يمنع قبول خبر الواحد فيما يندرئ بالشبهة. وهو متقدم قليلا عن أبى عبد الله البصرى (ت٣٦٩).

وقد ذكر السرخسى وجهة نظر الكرخى ومن قال بقوله، وأورد استدلالهم على ما ذهبوا إليه وهو: «أن فى اتصال خبر الواحد بمن يكون قوله حجة موجبة للعلم، شبهة. وما يندرئ بالشبهات لا يجوز إثباته بما فيه شبهة. ألا ترى أنه لا يجوز إثباته بالقياس..»[3].

ولا أرى حاجة للإطالة فى مناقشة هذا الفرع من فروع المسألة، ما دام قد تبين أنه ليس هناك حد من الحدود ثبت بخبر الواحد وحده.

وأنتقل من إثبات الحكم العام لعقوبات الحدود إلى الإثبات القضائى لنوازل الحدود. وفيه أيضا نجد اطراد القاعدة، أعنى طلب الدليل المكافئ فى قوته لنوع القضية وخطورتها.

يتمثل هذا فى عدة أحكام يختص بها إثبات الحدود وما شاكلها كالقصاص، عن سائر الإثباتات القضائية الأخرى. من ذلك القاعدة المعروفة (ادرؤوا الحدود بالشبهات) وهذه القاعدة وردت بها أحاديث مرفوعة وأخرى موقوفة، بالإضافة إلى جريان العمل بها عند عامة الفقهاء، والقضاة مما يجعلها قاعدة مسلمة. وهذا

---

(١) المعتمد ٢/ ٩٦.

(٢) انظر مختصر الصواعق المرسلة ٢/ ٤٣٦.

(٣) أصول السرخسى ١/ ٣٣٤.

عنى أن إثبات وقائع الحدود يتطلب من القوة والسلامة ما لا يتطلبه غيره. وما لك إلا لما يترتب عن الحدود من أضرار فادحة بالمتهم، فى بدنه وفى سمعته ومثل هذا يقال فى إثبات ما يستوجب القصاص، وإن كانت الحدود أشنع من الناحية المعنوية.

وتتجلى خصوصية إثبات دعاوى الحدود والقصاص عن غيرها، أكثر مما تتجلى، عند مقارنة إثباتها مع إثبات الدعاوى المالية.

ففى إثبات الحدود والدماء، لا يقبل إلا شاهدان إثنان، وأربعة شهود فى الزنى. وفى المال وما يقصد به المال من الدعاوى، يقبل شاهد واحد مع يمين المدعى، عند جمهور العلماء.

وفى الحدود والدماء، تسقط الدعوى بانعدام البينة وإنكار المتهم، أما فى الأموال، فيمكن أن يحكم على المدعى عليه بمجرد نكوله[(١)]، كما عند الحنفية. أو بنكوله ويمين المدعى، كما هو قول المالكية والشافعية والإمام أحمد.

وقال الشافعية: يندب تغليظ اليمين[(٢)] فيما لس بمال ـ أى فى الحدود والدماء خاصة ـ وأيضا فى المال الكثير الذي يبلغ نصاب الزكاة. وهذا أيضا من باب التشدد بقدر أهمية المسألة. ففى المال القليل لا تغلظ الأيمان. وفى المال الكثير تغلظ.

وإذا كان الشرع قد تشدد ـ ومن ورائه تشدد العلماء ـ فى إثبات الحدود والدماء أكثر من غيرها، فإننا نجد فى دائرة الحدود نفسها تفاوتا فى التشدد وتغليظ الإثبات. وأعنى بصفة خاصة اختلاف حد الزنى عن غيره من الحدود، قال ابن رشد: «والظاهر من الشرع قصده إلى التوثق فى ثبوت هذا الحد أكثر منه فى سائر الحدود»[(٣)].

فالمطلوب فى إثبات الزنى، دون غيره، أربعة شهود، يشهدون جميعهم بمعاينة الزنى بكيفية لا يتطرق إليها الشك والاحتمال. فإذا شهد بالزنى ثلاثة، أو شهد به أربعة ثم تراجع أحدهم أو تردد، أقيم حد القذف على الثلاثة، وعلى الإثنين

---

(١) النكول: هو الامتناع عن اليمين.

(٢) تغليظ اليمين: أى الزيادة فى ألفاظها لما من شأنه أن يحمل الحالف على الصدق ويزجره عن الكذب، كأن يقول: بالله الذى لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة. أو: بالله الذى يعلم السر فى السماوات والأرض. . .

(٣) بداية المجتهد ٢/ ٤٤٠.

والواحد من باب أولى.

وحتى فى حالة الاعتراف بالزنى - والاعتراف سيد الأدلة كما يقولون - فإ الشرع يدعو إلى التشدد والتريث والتثبت. وهذا ما تهدى إليه سنة رسول الل ﷺ. فعندما جاءه ماعز بن مالك رضى الله عنه مقرا على نفسه بالزنى، رده ﷺ مرارا، حتى بلغ مجيئه واعترافه أربع مرات. وبعد ذلك قال له: أبك جنون قال: لا. قال: فهل أحصنت؟ قال نعم. فقال النبى ﷺ: اذهبوا به فارجموه[1].

وما فعله النبى ﷺ مع ماعز كرره مع الغامدية رضى الله عنها، فكان الصحابة يتحدثون أن الغامدية وماعز بن مالك لو لم يرجعا بعد اعترافهما الثالث لم يطلبهما ولم يرجمهما[2].

وقد رويت أشكال أخرى من تثبته ﷺ فى شأن المقرين بالزنى، مثل أن يكون المقر سليم العقل، وغير شارب الخمر، ومثل سماع الألفاظ الصريحة فى الزنى، المستعملة عند الناس...

وكل هذا يشير إلى أنه ﷺ كان يقصد أن يقيم حد الزنى على أساس اليقين أو ما هو فى حكم اليقين. ولم يرد فى الشرع احتياط واستيقان مثل هذا الذى ورد فى إثبات الزنى. وما ذلك إلا لخطورة تهمة الزنى وانعكاساتها على المتهم وغيره. فالزنى أولا فاحشة شنيعة مهينة من الناحية الخلقية. والزنى قد يترتب عنه الرجم، وهو أشد عقوبة دنيوية على الإطلاق. والزنى قد يترتب عنه تحطيم أسرة أو أسرتين. والزنى يترتب عنه الشك فى الأنساب... وكل هذا يفسر لنا التشدد البالغ فى إثبات الزنى، أكثر مما وقع فى أى جريمة أخرى فى الشريعة الإسلامية. وهذا يؤكد لنا أن قوة الدليل تطلب بقدر خطورة المسألة وما يترتب عنها من آثار.

وبهذا الميزان نفسه نفهم لماذا تساهل الشارع، وتساهل الفقهاء، فى بعض الإثباتات المتعلقة بالعبادات والمعاملات.

ففى العبادات نجد مثلا تساهلا واضحا فى إثبات أسبابها وبعض شروطها. ففى إثبات دخول وقت الصلاة، يكتفى الإنسان بسماع الأذان. فإذا سمع الأذان فى وقته تقريبا، فصلى، صحت صلاته، مع أنه لا يدرى من أذن، وهل هو عدل

---

(١) الحديث مروى فى الصحيحين وغيرهما.

(٢) رواه أبو داود عن أبى هريرة رضى الله عنه.

أو غير عدل، وهل دخل الوقت فعلا أم أنه أخطأ، وهل هو صادق فى أذانه أو هو مستهتر. . . فكل هذه الاحتمالات يكفى فى دفعها قرينة اقتراب وقت الصلاة وظن حلوله. وهذا التساهل وراءه أن احتمال أدائه للصلاة قبيل وقتها، بدون قصد منه، واعتمادا على سماعه أذانا، أمر لا ضرر فيه. فهو مغتفر معفو عنه. ثن إن أمامه فرصة للاستدراك، إن تأكد أنه فعلا صلى قبل الوقت.

وكذلك إذا وجد ماء لا يدرى أطاهر أم لا، فإنه يمكن الاعتماد على خبر أى كان عدلا أو غير عدل، مع ظاهر الحال، بل إنه إذا لم يجد من يخبره اكتفى بظنه مهما كانت درجة هذا الظن. فيكفى أنه رجحت فى ظنه طهارته بناء على ظاهر الأمر، ولا يلزم أن يكون الظن غالبا قويا. قال أبو إسحاق الشيرازى: «وما يستعمله الفقهاء من التحرى فى الأوانى من قولهم (إذا غلب على ظنه طهارة إناء توضأ به» غير صحيح، لأنه لا يعتبر فى ذلك غلبة الظن[1]، بل يكفى فيه أن يقع الظن بطهارة بعض الأوانى بأمارة واحدة. وغلبة الظن أن تتزايد الأمارات الموجبة للظن وتتكاثر، ويكون على الحكم دليلان وثلاثة، ويخبره ثقتان وثلاثة وأكثر. وذلك غير معتبر فيه، ويكفيه أمارة واحدة يحصل له الظن بها. ومن ذكر غلبة الظن فى التحرى، فإما أن يكون جاهلا بحقيقة الظن[2]، أو يكون متجوزا فى كلامه وقصدُه به الظن، وعبر عنه بغلبة الظن»[3].

ومن هذا القبيل أيضا ما ثبت من سنة النبى ﷺ فى صوم رمضان بناء على رؤية فرد واحد. فقد صام برؤية عبد الله بن عمر رضى الله عنهما، وأمر الناس بالصيام[4]. بل إنه ﷺ صام بناء على شهادة أعرابى. عن ابن عباس قال: جاء أعرابى إلى النبى ﷺ فقال: إنى رأيت الهلال ـ يعنى رمضان ـ فقال: أتشهد أن لا إله إلا الله؟ قال: نعم. قال: أتشهد أن محمدا رسول الله؟ قال نعم. قال: يا بلال: أذن فى الناس فليصوموا غدا[5].

---

(١) أى لا يشترط فيه الظن الغالب، وهو الظن القوى.

(٢) أى كون الظن فى حد ذاته، هو رجحان أحد الاحتمالين الممكنين.

(٣) شرح اللمع ١/ ١٥٠.

(٤) رواه أبو داود والدارقطنى، والدارمى وابن حبان والحاكم والبيهقى (منتقى الأخبار مع نيل الأوطار ٤/ ١٨٦ ـ ١٨٧).

(٥) رواه الخمسة إلا أحمد، ورواه أيضا ابن حبان والدارقطنى والبيهقى والحاكم (المرجع السابق).

وبمقتضى هذين الحديثين قال عدد من العلماء: إن الصوم يثبت برواية شخص واحد. وفى هذا تساهل لا يخفى. وهو تساهل يرجع - والله أعلم - إلى أن ما يترتب عليه ليس فيه ضرر ولا خطر. فكل ما فى الأمر أن الناس قد يصومون يوما لا يلزمهم صومه. فيكونون كالذى أعاد صلاة لا يلزمه إعادتها، وقال له النبى ﷺ: لك الأجر مرتين[1].

وهذا بخلاف رؤية هلال شوال، فإنها تضع حدا لفريضة عظمى فى الدين. والخطأ فيها ينتج عنه انتهاك حرمة رمضان. ولهذا وقع الإجماع، أو ما يشبه الإجماع على أن هلال شوال لا يثبت برؤية شخص واحد، ولو كان عدلا؛ قال النووى: «وأما النظر، فلا يجوز شهادة عدل واحد على هلال شوال عند جميع العلماء إلا أبا ثور فجوزه بعدل»[2].

ومن الاعتبارات المؤثرة فى قوة الدليل المطلوب: وجود منازعة ومعارضة فى المسألة أو عدم وجودها. فإذا لم يكن فى المسألة منازع ولا معارض. أمكن الاكتفاء بأدنى درجات الرجحان فى دليلها. فإذا وجدت المنازعة، كان لابد من الدليل الذى يرفع ويبطل المعارضة، ويبقى راجحا بعد ذلك. أى أن تكون قوته أرجح فى الميزان من قوة ما يعتمد فى المنازعة والمعارضة. فمن ادعى ملكية شىء لا ينازعه فيه أحد، كانت دعواه كافية فى الاعتراف له بملكيته إياه. فإذا كان الادعاء مصحوبا بالمنازعة. أصبح مطالبا ببينة على دعواه. وهكذا من روى خبرا.

وهذا هو السر فى كون الشرع قد اشترط العدد فى الشهادة دون الرواية. وذلك أن الشهادات لا تكون إلا فى مواطن الخصومات والنزاعات. بخلاف الرواية - وخاصة رواية الحديث - فإن الأصل فيها الأمانة والورع. فلا يكاد يتصور مؤمن بالله ورسوله واليوم الآخر، يكذب على الله ورسوله، أو يستخف بالأمر ويلقى الكلام على عواهنه وهكذا تضيق احتمالات الكذب والغلط فى روايات العدول الضابطين، حتى تصير مجرد استثناءات وفلتات. ولهذا فرواية الواحد العدل مقبولة حتى يثبت العكس، أو يوجد لها معارض قوى.

أما فى الخصومات، فإن كل ما يدعيه أحد الخصمين ينازع فيه الآخر، فيصير

---

(١) من حديث رواه أبو داود فى كتاب الطهارة، عن أبى سعيد الخدرى.

(٢) شرح صحيح مسلم ٧/ ١٩٠.

محل شك. بالإضافة إلى أن كل ادعاء ضد أحد، فهو معارَض بحكم الأصل الذى هو براءة الذمة.

وهكذا فإن مدعى شىء على غيره يواجه أمرين: الأول هو البراءة الأصلية، والثانى: إنكار خصمه، فإذا جعلنا الإنكار مقابل الدعوى، وجعلنا البراءة الأصلية، مقابل شاهد واحد للمدعى، لم يقع رجحان الدعوى، ولهذا كان لابد من شاهدين اثنين. وفى بعض الحالات، وبصفة استثنائية، يكتفى بشاهد واحد ويمين المدعى.

يقول جلال الدين الخبازى: «والشهادة إنما اختصت بالعدد، لأن الدعوى يعارضها الإنكار. فإذ أتى بشاهد فقد ترجح جانب الصدق. لكن عارضه شهادة الأصل، فإن الذمم فى الأصل خلقت بريئة، وعن الحقوق عرية. فلابد من شاهد آخر ليكون شغلها بحجة قوية»[1].

وقبل جلال الدين الخبازى (وهو حنفى ت ٦٩١؟)، نجد حنفيا آخر يحلل ويبين سبب اشتراط العدد فى الشهادة، وهو أبو بكر السرخسى، حيث يقول: «ولأن الخصومات إنما تقع باعتبار الهمم المختلفة للناس، والمصير إلى التزوير والاشتغال بالحيل والأباطيل فيها ظاهر. فجعلها (أى الشهادة) الشرع حجة بشرط زيادة العدد وتعيين لفظ الشهادة، تقليلا لمعنى الحيل والتزوير فيها، بحسب وسع القضاة[2]».

وعلى هذا الأساس ـ أعنى طلب قوة أكثر فى الدليل عند وجود المنازعة ـ فإن الأحكام والدعاوى العلمية نفسها، إذا كان فيها نزاع معتبر، تحتاج إلى أدلة أكثر وأقوى مما لو لم يقع فيها نزاع ولا معارضة. ومن هنا فإن القياس مثلا قد يكفى فى مسألة وقد لا يكفى فى أخرى. وكذلك خبر الواحد. وكذلك سائر الأدلة الظنية، وخصوصا تلك التى يكون رجحانها ضعيفا. فإننا عند وقوع المنازعة والمعارضة. نحتاج إلى أن نضم إلى الخبر أقوال الصحابة مثلا، ونحتاج إلى أن نضم إلى القياس الاحتجاج بالمصلحة . . وهكذا. فإذا وجد الدليل فى طريقه منازعة، ولم يجد ما يقويه ويشد من عضده، فربما سقطت حجيته. وهذا يدخل

---

(١) المغنى فى أصول الفقه ١٩٥ ـ ١٩٦.

(٢) أصول السرخسى ١/ ٣٣٤.

فى قولهم: الدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال.

ومن هنا يظهر لنا جانب مهم فى فائدة الخلاف العلمى، حيث إنه يحمل على تمحيص الأحكام والأدلة، وامتحانها أمام كل ما يعارضها ويثير النزاع فيها ﴿ **فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاء وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ**﴾[1].

وهذا يقودنا إلى ضابط آخر من ضوابط التقريب والتغليب، فلننتقل إليه.

(١) سورة الرعد: ١٧.

الضابط الخامس

ألا يعارضه ما هو أقوى منه

العمل بالتقريب والتغليب، إذا اجتاز الضوابط والقيود السابقة، يبقى عليه أن يسلم من وجود معارض له أقوى منه وأولى بالاعتبار. فإن وجد هذا المعارض الأقوى، كان العمل عليه. وبطل ذلك التغليب أو التقريب، ولم يصح الأخذ به.

والمعارض إما أن يكون يقينا، وإما أن يكون ظنا أقوى وتقريبا أقرب. وفى الحالتين يسقط اعتبار ما دونه، ويقدم فى العمل اليقين والظن الأقوى.

وهذه قاعدة لا خلاف فيها ولا غبار عليها من الناحية النظرية، وإنما يقع فيها التجاوز والمخالفة عند التطبيق. ويقع ذلك إما بسبب الاختلاف فى تقدير الأقوى والأضعف، وإما غفلة، وإما جهلا. وقد يقع تعصبا لمذهب أو انتصار لرأى، أو لغرض فى النفس. ولهذا ما فتئ العلماء يؤكدون على هذا الضابط، وينكرون على من خالفه، ويردونه إليه.

ويرجع هذا الضابط إلى أساس واحد، هو بطلان الأضعف بالأقوي، كما هو مشار إليه فى العنوان أعلاه. ولكن يمكن تقسيمه إلى شطرين، تبعا لانقسام المعارض الأقوى إلى ما هو يقين، وما ليس بيقين. وعلى هذا التقسيم أسير.

فأما سقوط الأحكام الظنية والتقريبية بثبوت اليقين على خلافها، فأمر فى غاية البداهة والوضوح. قال أبو عبد الله المقرى «العلم[1] ينقض الظن لأنه أصل. وإنما جاز الظن عند تعذره. فإذا وجد على خلافه بطل»[2].

ويؤكد الخطيب البغدادى هذه القاعدة من خلال مجال معين، هو: «باب ذكر ما يقبل فيه خبر الواحد وما لا يقبل»[3] ومما قاله تحت هذا الباب: «ولا يقبل خبر الواحد فى منافاة حكم العقل وحكم القرآن الثابت المحكم، والسنة المعلومة. والفعل الجارى مجرى السنة، وكلِّ دليل مقطوع به»[4].

---

(١) المقصود بالعلم هنا: اليقين.

(٢) القاعدة ١٢٥ من قواعده.

(٢) الكفاية ٤٣٢.

(٤) الكفاية ٤٣٢.

فأما منافاة خبر الواحد للعقل فالمراد بها منافاة القضايا العقلية القطعية التى لا يبقى فيها مجال للخطأ ولا للاحتمال. أما ظنون العقل وقياساته الاحتمالية، فلا اعتبار لها فى إبطال الحديث الصحيح، ولو ادعى أصحابها القطع واليقين. فإذا كان الحكم العقلى قطعيا حقا، فإن خبر الواحد يسقط به إذا تناقض معه. بل إن هذه المناقضة تعد مقياسا من المقاييس التى يعرف بها الحديث الموضوع، مثلها فى ذلك مثل مناقضة القطعيات الحسية وغيرها من الأمور الثابتة يقينا.

وأما الخبر المنافى للقرآن الكريم، أو للسنة المتواترة، أو لما جرى العمل به إجماعا منذ العصر الأول، فهو - عند تعذر الجمع - مردود بلا خلاف، وهذا أيضا من علامات الوضع، أو على الأقل من علامات الغلط المحقق.

وإذا قيل هذا فى الحديث، فمثله يقال من باب أولى فى القياس ونحوه من الأدلة الظنية، ويقال فى عامة المسائل الاجتهادية.

فمثلا: رأينا من قبل أن هلال رمضان تقبل رؤيته من شخص واحد. ولكن إذا أخبرنا مخبر أنه رأى الهلال يوم الثامن والعشرون أو يوم السابع والعشرين، كان كلامه ساقطا لا يلتفت إليه وكذلك الشأن إذا ثبت بالحساب الفلكى القطعى استحالة الرؤية يوم التاسع والعشرين، فأخبر مخبر أنه رأى الهلال فى ذلك اليوم.

وقد اعتبر الدكتور يوسف القرضاوى ادخال الحاسب الفلكى فى إثبات الهلال ونفيه أمرا مشروعا بقوله ﷺ: «لا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه. فإن غم عليكم فاقدروا له قدره[1]» والشاهد فى قوله «فاقدروا له قدره».

قال القرضاوى: وهذا (القدر) له، أو (التقدير) المأمور به، يمكن أن يدخل فيه اعتبار الحساب لمن يحسنه ويصل به إلى أمر تطمئن الأنفس إلى صحته، وهو ما أصبح فى عصرنا فى مرتبة القطعيات[2]» ودعا إلى الاعتماد على الحساب الفلكى، على الأقل في النفى. وبناء عليه: «إذا نفى الحساب إمكان الرؤية، وقال: إنها غير ممكنة، لأن الهلال لم يولد أصلا فى أى مكان من العالم الإسلامى، كان الواجب ألا تقبل شهادة الشهود بحال، لأن الواقع - الذى أثبته العلم الرياضى القطعى - يكذبهم... [3]».

---

(١) رواه البخارى، عن عبد الله بن عمر.

(٢) كيف نتعامل مع السنة النبوية: ١٥٢.

(٣) كيف نتعامل مع السنة النبوية: ١٥٢.

وقد نقل عن تقى الدين السبكى قوله فى فتاويه: «لأن الحساب قطعى، والشهادة والخبر ظنيان، والظن لا يعارض القطع، فضلا عن أن يقدم عليه»[1].

ومن القضايا التى أصبح مفروضا إعادة النظر فيها، وتصحيح ما راج فى كتب الفقه بشأنها، قضية أقصى مدة للحمل. فقد أصبح التقدم العلمى يمكن من الكلام فيها بناء على حقائق قطعية وقريبة من القطع. وبهذا تسقط كل الأقوال الظنية المخالفة لها.

فقد رويت عن أئمتنا وفقهائنا أقوال تجعل مدة الحمل تصل إلى عدة سنين. قال القرافى ـ وهو يبحث عن مسوغ لهذه الأقوال ـ: «الفرق الخامس والسبعون والمائة، بين قاعدة الدائر بين النادر والغالب، يلحق بالغالب من جنسه، وبين قاعدة إلحاق الأولاد بالأزواج إلى خمس سنين، وقيل إلى أربع، وهو قول الشافعى رحمه الله، وقيل إلى سبع سنين. وكلها روايات عن مالك. وقال أبو حنيفة رضى الله عنه: إلى سنتين...».

ويعتمد السادة العلماء أصحاب هذه الأقوال، على جملة آثار وحكايات تتضمن أن الحمل قد يصل إلى كذا وكذا من السنين، وتذكر حالات بعينها ولد أصحابها، بعد سنتين أو أربع سنوات، أو خمس سنوات... من الحمل!.

وبناء على هذه الآثار والحكايات اعتبر الفقهاء، أن الولادة بعد تسعة أشهر من الحمل، إنما هى الحالة العادية والغالبة، وأن هناك حالات استثنائية قد تتجاوز التسعة أشهر بشهور أخرى، أو حتى بسنوات، فترددوا بين أن يحكموا بالغالب على الكل، كما هى القاعدة فى كثير من المسائل، وبين أن يراعوا حساسية هذه المسألة وخطورة انعكاساتها، فيفتحوا المجال للاعتراف بشرعية هذه الحالات الاستثنائية، اعتقادا منهم أن لها وجودا حقيقيا على ندرته. فمال أكثرهم إلى تجنب إحراج الزوجات والتضييق عليهن. ما دامت أخبار وشهادات عديدة تؤكد وجود حالات يمتد فيها الحمل عدة سنين.

وقد شجع الفقهاء على هذا التوجيه، ما علموه من قصد الشريعة إلى الستر على الأعراض والتضييق ما أمكن على الاتهام بالزنى.

---

(١) نفسه: ١٥٣.

اعتبارا لهذا كله، ذهب الفقهاء إلى أن المرأة التى تلد بعد مدة طويلة تفوق التسعة أشهر، وتفوق السنة، من تاريخ طلاقها، أو من تاريخ وفاة زوجها، أو من تاريخ غيابه، يكون حملها شرعيا منسوبا إلى مطلقها، أو زوجها المتوفى، أو الغائب. ثم اختلفوا فى الحد الأقصى لذلك على نحو ما ذكره القرافى. وهو قد يصل إلى سبع سنين عند بعضهم كما تقدم!.

وإذا كان هذا مستغربا، فإن الأغرب منه، أن ينسب القرافى هذه التوسعة فى مدة الحمل إلى الشارع، وإلى الله سبحانه. قال رحمه الله: «ووقوع الزنى فى الوجود أكثر وأغلب من تأخر الحمل هذه المدة، فقدم الشارع ههنا النادر على الغالب، وكأن مقتضى تلك القاعدة (يقصد قاعدة الحكم على النادر بالغالب) أن يجعل زنى لا يلحق بالزوج، عملا بالغالب، لكن الله سبحانه وتعالى شرع لحوقه بالزوج لطفا بعبادة وسترا عليهم وحفظا للأنساب، وسدا لباب ثبوت الزنى...»[١].

فلست أدرى أين نص الشارع على هذا، وأين ماشرعه الله سبحانه وتعالى؟!.

الحقيقة أننا إن قلنا: إن الله سبحانه قد أبطل هذا ونص على خلافه لكنا أقوى حجة وأقرب رشدا. وهذا ما ذهب إليه ابن حزم رحمه الله حيث قال: «ولا يجوز أن يكون حمل أكثر من تسعة أشهر، ولا أقل من ستة أشهر، لقول الله تعالى ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْرًا﴾[٢] وقال الله تعالى ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾[٣]، فمن ادعى أن حملاً وفصالا يكون أكثر من ثلاثين شهرا، فقد قال الباطل والمحال، ورد كلام الله عز وجل جهارا[٤]».

وقد استعرض ابن حزم الروايات والحكايات المعتمدة عند القائلين بالحمل لسنتين وأربع سنين، إلى سبع سنين، وبين سقوطها وسقوط رواتها، ثم قال: «قال أبو محمد: وكل هذه أخبار مكذوبة، راجعة إلى من لا يصدق، ولا يعرف من هو، ولا يجوز الحكم فى دين الله بمثل هذا...[٥]».

(١) الفروق، الفرق ١٧٥.
(٢) سورة الأحقاف: ١٥.
(٣) سورة البقرة: ٢٣٣.
(٤) المحلى ٧/٣١٦.
(٥) المحلى ٧/٣١٧.

وإذا كان لفقهائنا قديما بعض العذر فيما ذهبوا إليه، فإننا اليوم أصبحنا أكثر فأكثر على بينة من الأمر. بفضل تقدم الأبحاث والدراسات فى هذه القضية ـ كما فى غيرها ـ وبفضل تقدم وسائل الفحص والكشف والمراقبة.

ومن الأبحاث التي أجريت فى الموضوع: أطروحة الأستاذة الدكتورة عائشة فضلى. التى درست مائة حالة ولادة، فوجدت أن مدد الحمل، اعتبارا من بداية آخر حيض قبل الحمل[1]، تتراوح بين أمد أدنى هو مائتين وخمسين يوما (أى ثمانية أشهر وعشرة أيام). وأمد أقصى هو ثلاثمائة يوم وعشرة أيام (أى عشرة أشهر وعشرة أيام)، ومتوسط هذه المدد هو: (٤٣. ٢٨١ يوم) (أى تسعة أشهر وأحد عشر يوما ونصف يوم».

ومعلوم أن دراسة مائة حالة حمل لا تكفى لنفى الحالات الشاذة والنادرة، التى افترضها الفقهاء، ويعتقدها كثير من الناس إلى اليوم، والتى يمكن أن تصل فى اعتقاد البعض إلى سنوات. غير أن هذه الدراسة ليست سوى واحدة من دراسات وأبحاث لا تحصى، أجريت فى عدد من بلدان العالم، وكلها تصب فى دائرة واحدة معينة. هى دائرة التسعة أشهر وما قاربها زيادة أو نقصا. وقد اعتمدت الأستاذة الباحثة (وهى طبيبة متخصصة، وأستاذة بكلية طب الرباط) اعتمدت فى بحثها على نتائج أبحاث أخرى، شملت آلافًا من الحالات المدروسة. منها دراسة اتخذت منطلق الحساب تاريخ الجماع المخصب (وهو جماع وحيد) فتراوحت مدد الحمل بين مائتين واثنين وستين يوما (ثمانية أشهر ويومين) ومائتين وتسعة وسبعين يوما (تسعة أشهر وتسعة أيام».

ومن أهم الدراسات التى ذكرتها، دراسة واسعة ودقيقة، كان متوسط الحمل فيها هو مائتان وستة وستون يوما (تسعة أشهر إلا أربعة أيام) وكانت أقصى مدة حمل فيها ـ ،هذا هو موضوعنا ـ هى عشرة أشهر[2]. ودقة هذه الدراسة تأتى ـ بالإضافة إلى سعتها ـ من كونها اتخذت موعد بدء الحساب هو وقت التبويض لدى المرأة، الموافق أو المقارب لموعد الجماع المنتج. وهذا الوقت هو الوقت الحقيقى

---

(١) حساب مدة الحمل من بدء الحيض الأخير يعطى زيادة بنحو أسبوعين عن المدة الحقيقية للحمل كما لا يخفى، لكن الباحثة اعتمدته لسهولة معرفته، ولانضباطه.

(٢) هذه الاحصاءات كلها تعتمد كون الشهر ثلاثين يوما. لكن إذا أخذنا الحساب بالشهور القمرية، فإن بضعة أيام خمسة أو ستة) ستزاد إلى الشهور المذكورة.

للحمل[1].

ولا يفوتنى هنا أن أذكر مدونة الأحوال الشخصية، المغربية، قد نصت فى فصلها على أن: «أقل مدة الحمل ستة أشهر، وأكثرها سنة» وهو تحديد متجه نحو اعتبار الواقع الحقيقى ٨٤ للحمل وما تؤكده الأبحاث الطبية، بالأضافة إلى أنه يتماشى مع قول فى المذهب المالكى، وهو قول محمد بن الحكم الذى يرى أن أقصى مدة الحمل سنة. . .

وبالرغم من كون الاتجاه الذى تبنته المدونة، وهو اتجاه موفق محمود، فإن المسألة تحتاج إلى مراجعة أخرى نحو اعتماد النتائج القطعية للأبحاث والدراسات الطبية الحديثة، فالقطعيات لا يمكن جحودها، لا مناهضتها، ولا تجاهلها.

ومن الحالات التى يقع فيها تقديم كثير من الناس لما هو ظنى على ما هو قطعى، تركهم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، خشية أن يؤدى ذلك إلى منكر أعظم، بناء على أن من شروط تغيير المنكر ألا يؤدى إلى منكر أعظم. قال العلامة ابن عاشور: «وهذا شرط قد خرم مزية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، واتخذه المسلمون ذريعة لترك هذا الواجب. ولقد ساء فهمهم فيه، إذ مراد مشترطه أن يتحقق الآمر أن أمره يجر إلى أعظم، لا أن يخاف أو يتوهم. إذ الوجوب قطعى لا يعارضه إلا ظن[2] أقوى منه[3]».

ومن الحالات التى يبطل فيها الظن بحصول اليقين، حالة خرص الثمار للزكاة وغيرها. فإذا خرصت الثمار على أحد، وأدى الزكاة بناء على الخرص، ثم ضبطت الثمار بالكيل أو الوزن فوجدت أكثر مما تقدر بالخرص، لزمه أن يزكى ما زاد، لأن الزيادة ثبتت ثبوتا يقينيا، فسقط التعويل على الخرص[4].

ومن القضايا العلمية التى ترد فى هذا السياق بعض قضايا النسخ، وخاصة نسخ ما هو قطعى بما هو ظنى، ومنه نسخ المتواتر بالآحاد. وخلاصة الأمر

---

(١) انظر أطروحة الدكتورة فضلى بكلية الطب بالرباط، برقم ٤٧٨ ـ سنة ١٩٨٥ (la dur'ee moy-enne de la grossesse normal (Apropos de 100 ca)
ص ٥٦ إلى ٦٨.

(٢) واضح من السياق أنه يقصد بالظن هنا القطع، أى التحقق القاطع من حصول ما يتوقع.

(٣) التحرير والتنوير ٤/ ٤١.

(٤) انظر: الكافى لابن عبد البر: ١/ ٣٠٧.

وصوابه فى هذا الموضوع، هو ما عليه جمهور الأصوليين من أن القطعى لا ينسخه الظنى. قال القسطلانى: «نسخ الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد هل يجوز أولا؟ الأكثرون على المنع، لأن المقطوع لا يزول بالمظنون»[1].

وقال الدكتور مصطفى زيد - وهو ممن درسوا موضوع النسخ دراسة معمقة شاملة - قال: «فإن كان الحكم المنسوخ قطعيا، وجب أن يكون ناسخه مثله فى قطعيته، ولم يجز بأى حال أن يكون ظنيا.

وإذا كان المنسوخ ظنيا جاز أن يكون ناسخه مثله فى الظنية. لأن الأقوى ينسخ الأضعف ولا عكس[2]».

ومن أمثلة المظنون الذى يبطل بمعارضة المقطوع به، ما يعتقده النصارى من صلب المسيح عيسى بن مريم عليه السلام. فهم يروون ذلك، ويتداولونه فى كتبهم على نحو مستفيض، بحيث يمكن أن يعد من قبيل المشهور الذى يفيد ظنا قويا، قد يقترب من القطع. ولكن هذا الاعتقاد، وهذه الرواية المستفيضة عندهم، باطلان مردودان لوجود معارض مقطوع به، وهو القرآن الكريم الذى يقول: ﴿**وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ**﴾[3].

ومما يدخل فى هذا الباب: القاعدة الشهيرة التى تعد أصلا كبيرا من أصول الاجتهاد والقضاء والافتاء. وهى: اليقين لا يزول بالشك. فكل ما ثبت ثبوتا قطعيا، لا يمكن رفعه وإبطاله بما يعرض له من شكوك وظنون، بل تسقط الشكوك والظنون به. ولهذه القاعدة تطبيقات لا تحصى، تكفلت بذكرها وبيانها كتب القواعد الفقهية وكتب الفقه، فلا داعى لذكرها[4].

ومن المسائل التى طبق فيها العلماء قاعدة نقض الظنى بالقطعى، مسألة حكم القاضى، هل يمكن نقضه أم لا؟ فالبرغم من كون العلماء يحرصون كثيرا على عدم نقض أحكام القضاة، حفاظا على الفعالية، وعلى حرمة القاضى وأهليته للاجتهاد والبت، ولأجل ذلك قالوا: الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد .. بالرغم من

---

(١) إرشاد السارى لشرح صحيح البخارى ١٠/ ٢٨٩.

(٢) النسخ فى القرآن الكريم ١/ ٢٠٣.

(٣) سورة النساء: ١٥٧.

(٤) انظر على سبيل المثال: الأشباه والنظائر للسيوطى ص ٥٠ إلى ٧٦.

هذا فإنهم قرروا أن القاضي إذا خالف فى حكمه دليلا قطعيا، فإن حكمه ينقض، ويعتبر كأن لم يكن. وقد نظم أحدهم الحالات التى ينقض فيها الحكم فقال:

إذا قض حاكم يوما بأربعة فالحكم منتقض من بعد إبرام.
خلا نص وإجماع وقاعدة ثم قياس جلى دون إبهام[1].

وهكذا فكل ما يعارض القطعيات، فلا اعتبار له، ولا عمل به، ولو كان فى ذاته يفيد ظنا قويا، وعليه شواهد ودلائل، بل يصبح من قبيل قولهم فى القاعدة الفقهية «لا عبرة بالظن البين خطؤه»[2].

* * * *

وكذلك الشأن فى كل ظن - مهما كانت درجته ومصدره - إذا عارضه ظن أقوى منه. قال أبو الحسين: «الظن القوى مع ظن أضعف منه كالعلم مع الظن»[3] فكما يسقط الظن بتعارضه مع اليقين، فكذلك يسقط الظن بتعارضه مع ظن أقوى منه. ولهذا قال السرخسى: «الضعيف فى معارضة القوى معدوم حكما»[4].

وأبدأ فى تطبيقات هذا القسم بخبر الآحاد. فإن خبر الواحد العدل الضابط يفيد ظنا قويا بصحة المخبر به. فالعمل عليه واجب. ولكن إذا عارضه ما هو أقوى منه - ولو لم يكن يقينيا - فإن الأمر يختلف. قال ابن القيم: «وفى الرواية إنما يقبل خبر الواحد إذا لم يعارضه أقوى منه[5]».

ومن هذا الباب جاء الحكم على بعض الأحاديث بالشذوذ. لأن الشذوذ عند علماء الحديث هو مخالفة الثقة لمن هو أوثق منه. وقد يكون هذا الأوثق واحداً، وقد يكون أكثر من واحد. فالعبرة بزيادة درجة الوثوق، التي تزيد قوة الظن بالصحة، فيحصل رجحان الأقوى وسقوط الأضعف. ولهذافالحديث الشاذ يعد من الضعيف المردود.

قال الحافظ ابن حجر: «فإن خولف (أى الراوى الثقة) بأرجح منه، لمزيد

---

(١) انظر: إيضاح المسالك للونشريسى ١٦١.
(٢) الأشباه والنظائر للسيوطى: ١٥٧.
(٣) المعتمد ٢/ ٦٧٧.
(٤) أصول السرخسى ٢/ ٢١٣.
(٥) إعلام الموقعين ١/ ٩٥.

ضبط، أو كثرة عدد، أو غير ذلك من وجوه الترجيحات، فالراجح يقال له المحفوظ، ومقابله ـ وهو المرجوح ـ يقال له الشاذ»[١].

ومن هذا المنطلق أيضا ينظر فى المسألة المعروفة عند أهل الحديث بـ (زيادة الثقة) حيث يشترك عدد من الرواة فى رواية حديث معين، لكن أحدهم يتفرد بزيادة لم ترد فى روايات الآخرين فهل يعد تفرده بهذه الزيادة مطعنا فى روايته، وفى زيادته خاصة، فترفض وترد؟ أم أن زيادته مقبولة ما دام ثقة معدلا؟.

وقد اختلف العلماء ما بين قبول الزيادة مطلقا، وردها مطلقا، وبين قبولها فى حالات دون غيرها. والذى يعنينى من هذا الخلاف وما يدور حوله من نقاش هو تعارض الزيادة، أو عدم تعارضها مع ما هو أقوى ثبوتا منها. فإن عارضها ما هو أقوى دخلت فى الشذوذ وسقط العمل بها. قال ابن الصلاح: «فإن كان ما انفرد به مخالفا لما رواه من هو أولى منه بالحفظ لذلك وأضبط كان ما انفرد به شاذا مردودا[٢]».

وقال ابن حجر: «واشتهر عن جمع من العلماء القول بقبول الزيادة مطلقا من غير تفصيل. ولا يتأتى ذلك على طريق المحدثين الذين يشترطون فى الصحيح أن لا يكون شاذا. ثم يفسرون الشذوذ بمخالفة الثقة من هو أوثق منه»[٣].

ومن المسائل التى تندرج فى هذا الباب: حالات تعارض الأصل والغالب، أو تعارض الأصل والظاهر. والمراد بالأصل هنا الحالة الأصلية الأولى التى كان عليها الشىء أو الفعل أو الحكم. فهذه الحالة الأصلية قد تطرأ عليها التحولات أو الخروق. وقد تكثر هذه الخروق المخالفة للأصل حتى تصبح غالبة، وحتى يصبح ظاهر الأمر هو خلاف الأصل. فمثلا: إذا اختلف الزوج والزوجة فى قبض المهر، فادعاه الزوج وأنكرته الزوجة. فالأصل عدم القبض، لأنه الحالة الأولى التى كان عليها الأمر. ولكن إذا كنا فى بلد عرفهم المطرد الجارى عليه العمل هو تسليم الصداق قبل الدخول، أو عند التعاقد على الزواج فإن ادعاء الزوجة بعد مدة من العقد، أو بعد الدخول، بأنها لم تقبض مهرها من زوجها يجعل دعواها واقعة بين تعارض الأصل والغالب. فالأصل يؤيدها، والغالب يؤيد الزوج المدعى للقبض. .

فهذا هو المراد بتعارض الأصل والغالب، أو الأصل والظاهر. والظاهر قد

---

(١) نزهة النظر بشرح نخبة الفكر ٢٨. (٢) علوم الحديث ٧٠. (٣) نزهة النظر ٢٧.

يراد به الحالة التى أصبحت غالبة على خلاف الأصل كما فى المثال المذكور، وفى هذه الحالة يكون الغالب والظاهر بمعنى واحد، وقديرا وبه الظاهر كما فى المثال المذكور، وفى هذه الحالة يكون الغالب والظاهر بمعنى واحد، وقد يراد به الظاهر الذى يظهر للناس ويرونه دون أن يروا ما إن كان باطنه كذلك. وقد يراد به ما دل عليه دليل ظاهرى، كشهادة الشهود، أو إقرار المقر. فالحكم بالإقرار، وبالشهادات، هو فى الغالب حكم بالظاهر لا غير. وقد يصيب وقد يخطئ. ولكن الظهور إذا كان قويا، وعليه دلائل قوية، فإنه يكون فى الغالب على وفق الباطن، أى على وفق الحقيقة. ومن هنا يستمد حجيته وشرعيته. ومن هنا أيضا يكون الظاهر والغالب راجعين إلى أساس واحد، هو أنهما يفيدان الحقيقة غالبا. والانسان إذا لم يجد وسيلة تمكنه من معرفة الحقيقة دائما وبلا تخلف، كان عليه أن يعتمد الوسيلة التى تمكنه من معرفة الحقيقة غالباً. فلهذا كان اعتبار الغالب والظاهر.

غير أن ما نحن فيه، هو حالة تعارض الغالب أو الظاهر، مع أصل معروف فى المسألة. فهل نتمسك بالأصل ونتجاهل ظاهر الأمر وغالب الحال، المعارض له؟ أم نتبع الظاهر والغالب ونعتبر الأصل قد انتقض بهما؟.

الحقيقة أن الصواب ليس هو الاختيار المطلق بين اعتماد الأصل والتمسك به، مع إهدار الغالب والظاهر، وبين اتباع الظاهر والغالب إذا أصبحا على خلاف الأصل. بل الصواب هو التفصيل والنظر فى كل حالة على حدة. وأساس الاعتبار والإهدار، هو قوة الظن التى يعطيها كل من الأصل والظاهر. قال السيوطى ـ بعد أن ذكر تردد العلماء بين إعمال الأصل وإعمال الظاهر ـ قال: «والصواب فى الضابط ما حرره ابن الصلاح فقال: إذا تعارض أصلان، أو أصل وظاهر، وجب النظر فى الترجيح، كما فى تعرض الدليلين فإن تردد فى الراجح فهى مسائل القولين[1]، وإن ترجح دليل الظاهر حكم به بلا خلاف، وإن ترجح دليل أصل حكم به بلا خلاف[2]» وهذا ما نبه عليه الشيخ محمد على حسين بقوله: «قول القائل: إذا دار الشيء بين النادر والغالب فإنه يلحق بالغالب ليس على إطلاقه[3] . . .».

---

(1) أى أن المسائل التى يتنازعها الأصل والظاهر، وتكون قوة كل منهما مقاربة أو مكافئة للأخرى، بحيث يتردد الناظرون فى الترجيح، فهى التى يكون فيها قولان، أحدهما يعتمد الظاهر، والآخر يعتمد الأصل
(2) الأشباه والنظائر ٦٤.
(3) تهذيب الفروق، على هامش فروق القرافى ١٧١/٤.

المهم عندى أن العمل يجرى على الأقوى من الدليلين. فالبرغم من كون الأصل حجة، فقد يسقط التمسك به لقوة الظاهر. وبالرغم من كون الغالب حجة فى مواضع كثيرة، فإنه قد لا يقوى قوة الأصل المعارض له فيلغى ويهدر، ويستمر التمسك بالأصل.

ومن الأمثلة التى جرى فيها الخلاف بسبب ميل البعض إلى التمسك بالأصل وتجاهل الغالب، أو العكس: مسألة الزوجة تعيش مع زوجها سنين، ثم ترفع الدعوى ضده مدعية أنه لم ينفق عليها طيلة تلك السنين، مما يوجب فى ذمته مبلغا كبيرا. فينكر الزوج دعواها، ويدعى أن كان ينفق عليها دائما. وليس لأى منهما بينة على ما يقول. لكن الزوجة معها الأصل، وهو عدم الأداء. والزوج معه الظاهر والغالب.

قال ابن رجب: «إذا ادعت الزوجة بعد طول مقامها مع أن الزوج أنه لم يوصلها النفقة الواجبة ولا الكسوة، فقال الأصحاب[1]: القول قولها مع يمينها، لأن الأصل معها، مع أن العادة تبعد ذلك جدا. واختار الشيخ تقى الدين الرجوع إلى العادة»[2].

وإذا كان الشيخ تقى الدين ابن تيمية قد اختار تحكيم العادة. مما يعنى تقديم الغالب على الأصل، خلافا للأصحاب، فإن تلميذه ابن القيم قد مضى فى تبنى هذا الاختيار والدفاع عنه باستماتة بالغة ومعارضة قوية. وذلك فى كتابه (إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان) حتى اعتبر أنه لا يجوز للقاضى أو الحاكم، أن يسمع دعوى يكذبها الواقع وينفيها العرف، ولا يجوز له أن يشجع أصحاب مثل هذه الدعاوى المنكرة، فلا يحضر المدعى عليه ولا يحلّفه...

قال رحمه الله «كيف يسع الحاكم أن يقبل قول المرأة أنها هى التى كانت تنفق على نفسها وتكسو نفسها هذه المدة كلها، مع شهادة العرف والعادة المطردة بعكسها، ولا يقبلَ قولَ الزوج أنه هو الذى كان ينفق عليها ويكسوها، مع شهادة العرف والعادة له ومشاهدة الجيران وغيرهم له: إنه كل وقت يدخل إلى بيته الطعام والشراب والفاكهة وغير ذلك؟...»[3].

وذكر أن اعتماد قول الزوجة يجعل الأزواج كلهم فى بلاء عظيم، بحيث

---

(١) يريد الحنابلة. (٢) القواعد ٣٤٠. (٣) إغاثة اللهفان ٢/٥٦.

يتعين على كل واحد منهم أن يأتى بالشهود كل يوم بكرة وعشية ليشهدهم على قيامه بنفقة زوجته، حتى لا تقوم ذات يوم تطالبه بنفقة سنين مضت. وهذا هدم للزواج ومقاصده، وإفساد للحياة الزوجية التى يجب أن تقوم على الألفة والمودة والثقة والمعاشرة بالمعروف.

وبعد أن ذكر أن تحكيم العادة فى هذه المسألة، وهو إبطال دعوى الزوجة، هو قول مالك وفقهاء أهل المدينة، قال: «وقولهم هو الصواب والحق الذى ندين الله به، ولا نعتقد سواه»[1].

ثم نقل عن أصحاب مالك نظيرا آخر لهذه المسألة، وهو أن يكون رجل تحت يده دار يتصرف فيها لسنين طويلة بالبناء، والهدم والإجارة والسكنى، وينسبها لنفسه وملكه. ورجل آخر حاضر يرى ويسمع، ولا يتكلم بشىء، ولا مانع يمنعه من ذلك، ثم فجأة يقوم فيدعى أن الدار داره، وأن له بينة على ملكيته لها.

فعند المالكية: هذه الدعوى لا تسمع أصلا، ولا يلتفت إلى بينته المزعومة. وتُقَر الدار بيد حائزها المتصرف فيها.

أما لماذا هذا الاختيار فى هذين المثالين ونظائرهما؟ وما هو أساسه؟ فهذا ما أريد الوصول إليه، إذ هو جوهر القضية عندى، وسر ذلك كما بينه، هو: «أن الظن المستفاد من هذا الظاهر أقوى بكثير من الظن المستفاد من شاهدين، أو شاهد ويمين، أو مجرد النكول، أو الرد[2]... والظاهر القوى إن لم يقطع به، فهو أقرب إلى القطع»[3].

وهكذا، فبالرغم من حجية بعض البينات، ولزوم العمل شرعا بمقتضاها، كالشاهدين والشاهد واليمين، فإنها تسقط وترد إذا عارضها ما هو أقوى منها.

ومن هذا القبيل أيضا: أن تتعارض الاحتمالات والتقديرات، فيتعين البناء على الاحتمال الأكثر ورودا، والأكثر سندا. وقد صاغ المقرى هذه المسألة صياغة رياضية فقال رحمه الله: « ما يحصل على تقديرين[4]، أقرب وجودا مما يحصل

---

(١) إغاثة اللهفان ٢/ ٥٧.
(٢) أى رد اليمين على المدعى بعد نكول المدعى عليه.
(٣) إغاثة اللهفان ٢/ ٥٩.
(٤) أى ما ينبى حصوله على افتراضين، أو على احتمالين.

على تقدير واحد، ثم اصعد كذلك»[1].

ويتضح قصده بالمثال الذى أعطاه، وهو: إذا شربت الجلاَّلة[2] من الماء فهل نعتبر أنها نجسته أم لا؟ لنستعرض الاحتمالات الواردة:

١ ـ من المحتمل أن تكون لم تتناول نجاسة فى ذلك اليوم، ففمها طاهر.

٢ ـ من المحتمل أنها استعملتها، ولكن زالت من فمها بالمرة، لسبب أو لآخر.

٣ ـ من المحتمل أن النجاسة كانت بفمها، ولكنها لم تلاق الماء.

٤ ـ من المحتمل أنها كانت بفهما نجاسة، وأنها لاقت الماء.

فالقول بعدم نجاسة الماء ينبنى على ثلاثة احتمالات من أربعة، والقول بنجاسته ينبنى على احتمال واحد من أربعة. ومن المنطقى تغليب ثلاثة احتمالات على واحد. فالاحتمال الرابع ضعيف متروك.

وقد سبق أن رأينا كيف أن ابن القيم استعمل هذا المنطق نفسه فى تصحيح قول الصحابى، حيث ذكر ستة احتمالات فى قول الصحابى، يكون صوابا فى خمسة منها، ويكون خطأ فى واحد[3]، فيقسط الاحتمال الواحد أمام خمسة احتمالات، إلا أن يثبت بما هو أقوى.

وهذا القانون الاستدلالى، الذى يمكن تسميته بقانون تغالب الاحتمالات، نجده كثيرا فى استدلالات الفقهاء، والأصوليين. من ذلك أن الشاطبى اعتمد عليه وهو يناقش بعض الأحاديث الواردة فى شأن قيام الناس لبعضهم.

فالشاطبى يرى عدم مشروعية قيام الناس بعضهم لبعض، لأن هذا العمل لم يكن فى السلف، ولم يكن فى الصحابة خاصة «فقد كانوا لا يقومون لرسول الله ﷺ إذا أقبل عليهم. وكان يجلس حيث ينتهى به المجلس، حتى روى عن عمر ابن عبد العزيز أنه لما استخلف قاموا له فى المجلس فقال: إن تقوموا نقم، وإن تقعدوا نقعد، وإنما يقوم الناس لرب العالمين»[4].

---

(١) القاعدة: ١٣.

(٢) الجلالة: الحيوان الذى يأكل النجاسة.

(٣) انظر: إعلام الموقعين ٤/ ١٨٤.

(٤) الموافقات ٣/ ٦٤.

وبما أن من يقولون بجواز القيام يستدلون ببعض الأحاديث المروية فى هذا الشأن فقد تعرض الشاطبى لتلك الأحاديث، وخاصة منها قيامه ﷺ لجعفر بن أبى طالب[(١)]، وقيام الصحابة لسعد بن معاذ[(٢)]. فبين أولا أن هذين الخبرين مرجوحين بما تقدم ذكره من حال السلف الصالح عموما، وحال الصحابة مع رسول الله خصوصا. ثم بين أن الخبرين إن تأملنا فيهما، ولم نقف عند ظاهرهما، فإن احتمالات عدة ترد فى معناهما ومغزاهما.

قال الشاطبى: «فقيامه ﷺ لجعفر ابن عمه، وقوله (قوموا لسيدكم)[(٣)]، إن حملناه على ظاهره، فالأولى خلافه لما تقدم. وإن نظنا فيه وجدناه محتملا:

١ ـ أن يكون القيام على وجه الاحترام والتعظيم.

٢ ـ أو على وجه آخر من المبادرة إلى اللقاء لشوق يجده القائم للمقوم له.

٣ ـ أو ليفسح له فى المجلس حتى يجد موضعا للقعود.

٤ ـ أو للإعانة على معنى من المعانى.

٥ ـ أو لغير ذلك مما يحتمل...»

قال: «وإذا احتمل الموضع، طُلبنا بالوقوف مع العمل المستمر[(٤)]».

ومعنى هذا أن الاستدلال بالخبرين على مشروعية قيام الناس لأحدهم، تعبيرا منهم بالقيام على التعظيم والاحترام، إنما هو استدلال باحتمال واحد تعارضه احتمالات كثيرة تمنع هذا الفهم وهذا الاستدلال. وتتأيد الاحتمالات الأخرى بما عرف واستمر عليه العمل فى السلف من منع القيام.

وإنما أوردت استدلال الشاطبى هذا لأ بين هذه الطريقة فى الاستدلال عند علمائنا وهى طريقة «تغالب الاحتمالات»، بحيث يسقط الاحتمال، الذى تعارضه فى الكفة الأخرى عدة احتمالات.

---

(١) هذا الخبر مفاده أن جعفر بن أبى طالب رضى الله عنه لما عاد من الحبشة، وأتى النبى ﷺ، قام إليه النبى وقبل جبهته... (انظر زاد المعاد ٣/ ٣٣٣) وقال محققا الكتاب شعيب وعبد القادر الأرنؤوط: «أخرجه الطبرانى فى الأوسط والصغير ص ٧، ٨ وسنده ضعيف».

(٢) لما وقع الاتفاق على تحكيم سعد بن معاذ رضى الله عنه فى شأن بنى قريظة،، بعث إليه النبى ﷺ إلى المدينة، فأتى راكبا على حمار، فقال النبى ﷺ للأنصار: «قوموا إلى سيدكم...» والحديث متفق عليه.

(٣) هكذا أورده الشاطبى «لسيدكم» ولفظه فى الصحيحين وسنن أبى داود «إلى سيدكم».

(٤) الموافقات ٣/ ٦٤ ـ ٦٥.

وأما ما قصد إليه الشاطبى من إبطال الاستدلال بالخبرين على مشروعية القيام عندى ثابت من وجه آخر أقرب وأقوى، وهو التمسك بالحديث الصحيح صريح الذى رواه أبو داود والترمذى (كلاهما فى كتاب الأدب) عن أبى مجلز قال: خرج معاوية على ابن الزبير وابن عامر، فقام ابن عامر وجلس ابن الزبير، فقال معاوية لابن عامر: اجلس فإنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من أحب أن يتمثل الرجال له قياما فليتبوأ مقعده من النار».

وروى الترمذى (فى كتاب الأدب أيضا) عن أنس رضى الله عنه قال: لم يكن شخص أحب إليهم من رسول الله ﷺ. قال: وكانوا إذا رأوه لم يقوموا لما يعلمون من كراهيته لذلك.

أما خبر القيام لجعفر، فيكفيه ضعفه. ثم إن معناه واضح جدا، وهو القيام للسلام والعناق. وهذا أمر لا يليق به إلا القيام وهذا القيام مختلف تماما عن القيام المتحدث عنه. وهو القيام المجرد، إظهاراً للتبجيل والتعظيم.

وأما خبر سعد بن معاذ، فلو أن الإمام الشاطبي أورده بلفظه كما هو فى الصحيحين وهو: «قوموا إلى سيدكم» بحرف إلى، لارتفع الإشكال واتضح المقصود. فالقيام إليه غير القيام له. وموضوع النزاع هو القيام للشخص لا القيام إليه. والقيام إلى أحد يعنى القيام عنده، والذهاب إليه، كما فى قوله تعالى: ﴿وإذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاة...[1]﴾ ﴿وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلاةِ...[2]﴾

على أن فى سياق القصة، كما هى فى كتب الحديث والسيرة، ما يفسر هذا القيام وسببه. وذلك أن سعد بن معاذ كان جريحا مريضا، أصيب برمح فى ذراعه فى غزوة الخندق ـ وفى مكان خطير من ذراعه وهو العرق المسمى بالأكحل، تسميه العرب عرق الحياة، لأنه العرق الذى قد تؤدى إصابته إلى الموت. ومعنى هذا أن سعدا رضى الله عنه لم يكن قادرا على ركوب دابته ولا على النزول عنها، خصوصا وأن الركوب والنزول يحتاجان إلى الاتكاء والإمساك. وقد كان الجرح ـ لا شك ـ مؤثرا على صحته عموما. وقد كان النبى ﷺ يعلم ذلك تماما. فقد كان

---

(١) سورة المائدة: ٦.

(٢) سورة النساء: ١٤٢.

يشرف على معالجته وتفقد حالته الصحية بنفسه وبمسجده بالمدينة، حيث ضرب له خيمة خاصة لهذا الغرض بالمسجد، كما فى الصحيحين..

فهذه هى الحالة التى جىء به عليها من المدينة إلى بنى قريظة.، وفى هذه الحالة يوضح ويفهم قوله ﷺ: «قوموا إلى سيدكم».

فالمقام يقتضى القيام إلى هذا الوافد الجليل قصد العناية به، وإنزاله عن مركبه والأخذ به إلى مكان جلوسه...

ومما يؤكد هذا - إن كان ما يزال بحاجة إلى تأكيد ما جاء فى (زاد المعاد): «فلما انتهى سعد إلى النبى ﷺ قال للصحابة: قوموا إلى سيدكم، فلما أنزلوه قالوا...[1]» إذا فقد قاموا إليه لينزلوه، وإنما كان هذا العمل من بعض الصحابة فقط، وذلك حسب الحاجة، فقد يكون قام إليه ثلاثة أو أربعة أو نحو ذلك، لا أن الصحابة جميعا قد تمثلوا قياما له. فهذا لا يخطر على البال، ولا يوحى به شىء من سياق القصة ولا من ألفاظها، وإنما الذى يوحى به هو البحث عن سند شرعى للواقع المنحرف المعيب، الذى أخذ عن الفرس والروم، ثم فرض على المسلمين.

وهكذا وبجميع المقاييس، فإن القول بمشروعية قيام العباد لبعضهم، لا لغرض سوى القيام إظهارا للتعظيم، قول واه ساقط، لا يمكن أن يثبت لا بنفسه، ولا أن يصمد أمام معارضه القوى، وهو ما كان عليه العمل عند الصحابة مع رسول الله ﷺ، ومع بعضهم ومع أمرائهم، وما كان عليه السلف الصالح عموما. هذا فضلا عن كون القيام هو من الشعائر التى يعبد بها البارى سبحانه، فهو كالركوع والسجود، فلا يكون إلا لله تعالى، كما أشار إلى ذلك عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه فى قوله المتقدم.

ومما يندرج تحت هذا الضابط أيضا، القاعدة الفقهية القائلة: (لا عبرة بالدلالة فى مقابلة التصريح)[2]. وهكذا فإن بعض الكنايات، أو الإشارات، أو التصرفات، أو غيرها من العلامات التى يعبر بها عادة عن معان معينة تسقط دلالتها إذا وجد التصريح بخلافها. لأت التصريح أقوى من تلك الدلالة الضمنية.

فسكوت البكر أو تبسمها عند إخبارها من قبل وليها بالتزويج بفلان، يدل

---

(١) زاد المعاد، ٣/ ١٣٤.

(٢) وهى القاعدة الثانية عشر من قواعد مجلة الأحكام العدلية.

على رضاها، ويكتفى به تجنبا لإحراجها. ولكنها إذا صرحت بعد ذلك، أو أثر ذلك مباشرة برفضها، كان تصريحها مقدما على صمتها لأول وهلة، ومقدما على تبسمها الدال على سرورها ورضاها.

ومنها سكوت البائع على قيام المشترى بحيازة المبيع والشروع فى استعماله قبل أداء الثمن، فإنه يدل على موافقته على تأجيل الأداء، وأنه لا يشترطه لتسليم المبيع. ولكن إذا كان هناك تصريح قبل الحيازة، أو معها، بأن الثمن حال معجل. فلا عبرة بالدلالة..[1].

(١) انظر مزيدا من الأمثلة التطبيقية لهذه القاعدة، فى (شرح القواعد الفقهية) للشيخ أحمد الزرقا. ص ٩١-٩٤

الضابط السادس

ضابط اليسير المعفو عنه

قدمت في الباب الأول من هذا البحث، أن من صور التقريب: الاعتداد بما كان قريبا من الأصل المطلوب، واعتباره اعتبار الأصل التام سواء كان ذلك الأصل فعلا أو عينا، أو عدداً، أو زمنا، أو صفة. . .

فالفعل، أو الشيء، أو العدد، أو الصفة، أو الزمن، إذا كان مطلوبا فعله أو اجتنابه على نحو معين أو قدر معين، فجاء، أو جيء به، على نحو قريب من الأصل المطلوب، والوجه المطلوب، اعتبر على هذا التقريب كافيا ومجزئا والقاعدة في هذا الباب هي أن: ما قارب الشيء عطى حكمه، وفي هذا تجوز لا يخفى، ولكنه يعتبر ضربا من التيسير الذى تتسم به الشريعة الإسلامية. ولكن متى يعد الشيء «قريب» من أصله؟ وما هي درجة القرب أو التقريب، التي تجعل القريب يقوم مقام أصله؟.

الحقيقة أن هذه معضلة لا ضابط لها على وجه التعيين والتحديد. فكل ما نجد الفقهاء يرددونه هو مثل هذه العبارات: اليسير معفو عنه، النقص اليسير مغتفر، القليل لا يؤثر، القليل مع الكثير كالعدم. . . وقد نجدهم يضربون لذلك الأمثلة المختلفة المتفاوتة، دون أن يتأتى لهم وضع حد معين أو نسبة عددية معينة لما يغتفر ويعفى عنه ويتجاوز عنه، من النقص اليسير والخلل القليل. بل نجدهم أحيانا يصرحون أن هذا الأمر لا ضابط له. فهذا ابن عبد البر ـ مثلا ـ يقول «وذهب المصريون من أصحاب مالك إلى أن الماء القليل يفسد بقليل النجاسة، والماء الكثير لا يفسده إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه»[(١)] أى أن النجاسة القليلة لا تؤثر في الماء الكثير ولا تنجسه. لكن ما هي النجاسة القليلة؟ وما هو الماء الكثير؟

قال: «ولم يجدوا في ذلك حدا يجعلونه فرقا بين القليل والكثير»[(٢)].

وذكر الشاطبي أنواعا من الغرر المغتفر في المعاملات، لكونه يسيرا قليلا، ثم قال:

---

(١) الكافي ١/١٥٦.

(٢) الكافي ١/١٥٦.

«لكن الفرق بين القليل والكثير غير منصوص عليه فى جميع الأمور...»[1].

وإذا كان الضبط المحدد المطرد لليسير المغتفر، عسيرا أو معتذرا، فإن ما لا يدرك كله لا يترك جله. وفى هذا النطاق تأتى هذه المحاولة.

١ ـ أمثلة اليسير المغتفر...

أبدأ بعرض عدد من الأمثلة المتنوعة، حتى تكون حاضرة فى أذهاننا بأحكامها ودلالتها، عند محاولة الضبط، التى هى غرض هذا المبحث.

فمن ذلك ما جاء فى حديث عبد الله بن عمر رضى الله عنهما، قال: سمعت رسول الله ﷺ ـ وهو يُسأل عن الماء يكون بالفلاة من الأرض، وما ينوبه[2] من السباع والدواب ـ فقال: «إذا كان الماء قلتين[3] لم يحمل الخبث»، وفى رواية: لم ينجسه شىء[4].

ومعنى هذا أن الماء إذا كان كثيرا ـ قلتين فأكثر ـ فأصابته نجاسة يسيرة، لم يتنجس بها، وكان ذلك اليسير من النجاسة، فى كثير من الماء، متجاوزا عنه، وكأن لم يكن.

ومن ذلك أيضا حديث أبى هريرة رضى الله عنه، وفى شأن الأعرابى الذى بال فى المسجد، فأمر النبى ﷺ بإراقة سجل[5] من ماء عليه[6]، ولم يأمر بنزح التراب المتنجس، ولا بتغطيته بتراب آخر طاهر. بل اكتفى بصب الماء الكثير عليه. ولهذا ترجم عليه مجد الدين بن تيمية: «باب تطهير الأرض النجسة بالمكاثرة»[7].

وفى هذا الباب أحاديث أخرى كثيرة، توجه كلها إلى الاقتصار على إزالة النجاسة المغلظة والظاهرة. مع التجاوز عن اليسير الذى يتلاشى عن الحواس، ويغمره الماء الطاهر، أو غيره من المطهرات كالتراب.

وعلى هذا المنوال صار الفقهاء، فقاسوا أحوالا كثيرة على ما جاء فى

---

(١) الاعتصام ٢/ ١٤٤.

(٢) ينوبه: يأتيه نوبة بعد نوبة، أى مرة بعد مرة.

(٣) القلة: الجرة الكبيرة. وتقدر سعتها من الماء بمائتين وخمسين رطلا.

(٤) الحديث رواه أصحاب السنن وغيرهم، وقال الحاكم «صحيح على شرطهما» (نيل الأوطار ١/ ٣٠).

(٥) السجل: دلو كبيرة من الماء،

(٦) منتقى الأخبار، مع شرحه ـ نيل الأوطار ـ ١/ ٤١.

(٧) منتقى الأخبار مع شرحه (نيل الأوطار ١/ ٤١)

الأحاديث فتجاوزوا عن كل يسير، مغمور بالكثير.

وقد أورد أبو زيد الدبوسى ـ الفقيه الحنفى ـ أمثلة كثيرة باعتبارها تمثل أصلا من أصول المذهب، ولو أن أحد أقطاب المذهب لا يأخذ بهذا الأصل، وهو زفر بن الهذيل[1].

قال أبو زيد: «الأصل عند أصحابنا الثلاثة[2]: أن القليل من الأشياء معفو عنه. وعند زفر: لا يكون معفوا عنه[3].

ثم ساق اثنى عشر مثالا تطبيقيا لهذا الأصل ـ وهو أصل مشترك مع المذاهب الأخرى خاصة منها المالكى ـ وأكتفى بذكر بعض منها:

ـ ما يخرج من غير السبيلين ـ كالجراح ـ إذا كان قليلا بحيث لا يسيل، ولا يتجاوز موضع خروجه، ولا ينقض الوضوء.

ـ إذا سجد المصلى على موضع نجس ثم تنبه أو نبه، فنقل سجدته إلى مكان طاهر لم تبطل صلاته.

ـ إذا بقى بين أسنان الصائم شىء يسير من الطعام فابتلعه فى وقت الصوم فلا كفارة عليه.

ـ الجهالة اليسيرة فى الشىء المعقود عليه، أو فى ثمنه، لا تفسد العقد[4].

ومن أمثلة هذا الباب أيضا: ما يكون عادة تحت الأظافر من وسخ يسير، قد يمنع وصول الماء ـ عند الوضوء ـ إلى الجلد الذى تحته، ولكن إذا كان هذا الوسخ كثيرا والأظافر كبيرة، وجب إزالة الأوساخ، عند الجمهور غير الحنفية.

ومنها: الخف الذى يمسح عليه، إذا كان فيه تخرق وتمزق كثير، لا يجوز المسح عليه. وإذا كان الخرق يسيرا جاز.

ومنها دخول شىء فى الصلاة من غير أفعالها، إذا كان يسيرا فلا يضر.

ومنها: الآجال المحددة فى الشرع، أو فى عقود المتعاقدين، إذا اختلت اختلالا يسيرا، بالتقديم أو التأخير، كان ذلك محلا للعفو والتجاوز، مثل تعجيل

---

(١) من أصحاب أبي حنيفة وتلامذته، ت: ١٥٨.

(٢) يقصد: أبا حنيفة وصاحبيه: أبا يوسف (ت١٨٢)، ومحمد بن الحسن (ت١٨٩).

(٣) تأسيس النظر ٤٥.

(٤) تأسيس النظر ٤٥ ـ ٤٦.

الزكاة عن وقتها بقليل، وحصول عقد النكاح قبل موافقة المرأة المعقود عليها بوقت قليل، يجيزه المالكية والحنفية.

ومن التقريب والتيسير فى الآجال: التأخر القليل ممن له خيار فى الرد فى البيع عن الموعد المضروب له. ومنه وقوع الرضاع بعد الحولين المحرمين، لكن بوقت يسير، فإنه يعتبر محرم أيضا عند مالك وأبى حنيفة.

ومن القليل المغتفر ما يدخل فى قوله ﷺ: «لا يقضين الحاكم بين اثنين وهو غضبان»[١]، حيث ترجم عليه صاحب (منتقى الأخبار) بقوله: «باب النهى عن الحكم فى حالة الغضب، إلا أن يكون يسيرا لا يشغل[٢]» ولتأكيد هذا المعنى، ساق المصنف حديثا آخر، وهو حديث قضاء النبى ﷺ بين الزبير بع العوام وخصمه الأنصارى فى مسألة السقى. فقد كان النبى ﷺ فى حالة تأثر وغضب، بسبب ما أشار إليه الأنصارى من إمكان تحيزه ﷺ إلى الزبير، ابن عمته...[٣]، فلم يمنعه تأثره بتلك الكلمة الجارحة من الأنصارى، أن يصدر حكمه فى النازلة. لأن تأثره ذلك لم يكن معكرا لسداد نظره وتمام إدراكه للحكم اللازم. بل لا شك أن الحكم كان واضحا مستقرا فى ذهنه قبل أن يقول الرجل ما قال. المهم أن غضبه ﷺ لم يكن مؤثرا على سلامة الحكم. وهكذا كل غضب يسير لا يؤثر على نزاهة القاضى ولا على سلامة نظره وتقديره، يمكن التجاوز عنه.

٢ ـ حدود اليسير:

لقد اتضح من خلال هذه الأمثلة، وأمثلة أخرى سبقت من الباب الأول خاصة أن التغاضى عن اليسير أصل ثابت فى الشرع، وأن تطبيقاته عند الفقهاء واسعة النطاق. ولكن من أصول الشرع الثابتة أيضا: الضبط والحسم، بحيث ينبغى رد المكلفين ـ بما فيهم الفقهاء المجتهدون ـ إلى أحكام محددة، وقواعد مضبوطة ما أمكن، ولهذا قال ابن عبد السلام: «ما لا يحد ضابطه لا يجوز تعطيله ويجب تقريبه»[٤] تبعه تلميذه القرافى فقال: «إن ما لم يرد فيه بتحديد،

---

(١) قال فى (منتقى الأخبار): ر واه الجماعة، أى: البخارى ومسلم، وأحمد، والترمذى، والنسائى، وأبو داود، وابن ماجه.
(٢) منتقى الأخبار، مع نيل الأوطار ٨/ ٢٧٢.
(٣) الحديث متفق عليه.
(٤) قواعد الأحكام ٢/ ١٢.

يتعين تقريبه بقواعد الشرع، لأن التقريب خير من التعطيل فيما اعتبره الشرع»[١] فكيف نجعل هذا اليسير المعفو عنه شيئا مضبوطا محدد المعالم.

لنستعرض أولا بعض النماذج لتعامل فقهائنا مع ضبط اليسير وحدوده ومقاديره. وأبرز ما يطالعنا فى هذا الباب، هو تحديد اليسير ـ فى بعض القضايا على الأقل ـ بما دون الثلث. ويستند هذا التحديد إلى حديث سعد بن أبى وقاص رضى الله عنه قال: «جاءنى رسول الله ﷺ يعودنى من وجع اشتد بى. فقلت يا رسول الله: إنى قد بلغ بى الوجع ما ترى، وأنا ذو مال. ولا يرثنى إلا ابنة لى أفأتصدق بثلثى مالى؟ قال: لا، قلت فالشطر يا رسول الله؟ قال: لا، قلت فالثلث؟ قال: الثلث والثلث، كبير...»[٢].

وأخذا من هذا الحديث تمسك بعض الفقهاء فى مواضع بكون ما بدون الثلث لا يعد كثيرا فهو إذا يسير، أو قليل.

ومنه أيضا أخذوا استحباب أن تكون الوصية بأقل من الثلث، لأن لنبى ﷺ، وإن كان قد أجاز الوصية بالثلث، فقد استكثره، ويؤكد ذلك قوله له فى رواية أخرى: «أوص بالعشر...» ولهذا قال ابن عباس رضى الله عنهما: «لو أن الناس غضوا[٣] من الثلث إلى الربع، فإن رسول الله ﷺ قال: الثلث والثلث كثير[٤]».

وبناء على هذا الحديث (أقصد حديث سعد بن أبى وقاص)، اعتبر الفقهاء فى عدة مواضع أن الثلث هو حد اليسير وبداية الكثير، كما دل على ذلك الحديث بمنطوقه ومفهومه. فما دون الثلث يسير، والثلث وما زاد عليه كثير. وأكثر الذين عملوا بهذا التحديد المالكية.

فقد أخذوا به فى تقدير الجائحة[٥] المعتبرة فإذا أصابت الجائحة غلة بيعت،

---

(١) الفروق، الفرق الرابع عشر.

(٢) رواه البخارى ومسلم وأبو داود والنسائى والترمذى وأحمد، بألفاظ مختلفة وهذا اللفظ للبخارى.

(٣) أى: نقصوا.

(٤) متفق عليه.

(٥) المقصود بالجائحة الآفات التى تنزل بالثمار، فتهلكها، كالرياح، والأمطار الشديدة، والثلج، والتعفن المرضى، والجفاف، والعواصف.. فإذا أصابت الجائحة ثمارا بيعت، قبل أن يجنيها المشترى، فإن البائع يتحمل تلك الخسارة، إذا لم يكن المشترى قد تأخر وقصر. هذا قول المالكية والحنابلة. ودليلهم قول النبى ﷺ: «إن بعت من أخيك تمرا فأصابتها جائحة فلا يحل لك أن تأخذ منه شيئا. بم تأخذ مال أخيك بدون حق؟» رواه مسلم وأبو داود والنسائى وابن ماجة.

فإن المشترى يرجع بالثمن فيما أصابته الجائحة، إذا بلغ ذلك الثلث فأكثر. لأن ما دون الثلث يعد خسارة قليلة، لا تحتم تضامن البائع مع المشترى، ولا تؤثر على إمضاء البيع كما انعقد. قال ابن الجلاب: «ومن اشترى ثمرة قد بدا صلاحها، فأصابتها جائحة، فأتلفت ثلث مكيلتها فصاعدا، سقط منه من ثمنها بقدر ما تلف منها. وإن كان ما تلف منها أقل من ثلث مكيلتها، فمصيبة ذلك من مشتريها ولا يرجع على البائع بشىء منها»[1].

وأخذوا بالثلث أيضا فى تحديد العيب الذى يرد به المبيع. فإذا كان العيب الذى ظهر فى المبيع ينقص قيمته بمقدار الثلث فأكثر، كان للمشترى حق فسخ البيع ورد المبيع على بائعه. أما إذا كان ضرر العيب دون الثلث، فهو من اليسير الذى يتحمل. قال الفقيه ابن عاصم فى منظومته الشهيرة:

وما من الأصول بيع وظهر ... للمشترى عيب به كان استتر.

فإن يكن ليس له تأثير ... فى ثمن فخطبه يسير.

....

فإن يكن لنقص ثلثه اقتضى ... فما علا، فالرد حتم بالقضا[2].

وعلى غرار الرد للعيب، قالوا أيضا فى الرد للغبن[3]، بحيث إذا كان الغبن يصل إلى ثلث إلثمن الحقيقى فأكثر، فإن من حق المغبون ـ سواء كان هو البائع أو المشترى ـ أن يفسخ البيع، ويرد المبيع إلى صاحبه. قال ابن عاصم:

ومن بغبن فى مبيع قاما ... فشرطه أن لا يجوز العاما.

وأن يكون جاهلا بما صنع ... والغبن بالثلث فما زاد وقع[4].

ومن المسائل التى أخذ فيها المالكية بحد الثلث: مسألة الميت الذى فقد بعض جسده. فالمتفق عليه عند الفقهاء، أنه يصلى عليه إذا كان ما فقد من جسده يسيرا.

---

(١) التفريع ٢/١٥١ ـ ١٥٢.

(٢) تحفة الحكام، بشرح الكافى ص: ١٩٣.

(٣) الغبن: هو الاستغفال والخداع فى الثمن. وقد يكون من البائع للمشترى، بحيث يزيد فى الثمن. وقد يكون من المشترى للبائع، حين يكون البائع جاهلا بثمن ما يبيع، كمن يبيع داره، وهو لا يدرى الثمن الحقيقى الذى تستحقه، فيخدعه المشترى منه ويشترى منه بثمن بخس.

(٤) تحفة الأحكام ١٩٦.

لكن إذا كان ما فقد منه كثيرا، فإن المالكية يمنعون الصلاة عليه، لأنها تكون حينئذ صلاة على الغائب. وهم لا يقولون بصلاة الغائب، فلما جاء المالكية إلى حد التفريق بين فَقْد الكثير الذى يمنع الصلاة، وفقد اليسير الذى لا يمنعها، اعتبروه هو الثلث. قال الشيخ العدوى: «ولو زاد (أى جسد الميت) على النصف، وكان دون الثلثين، لا يصلى عليه، ولو مع الرأس، لأدائه إلى الصلاة على الغائب، واغتفر غيبة اليسير لأنه تبع»[(١)].

وهكذا نرى أن الثلث أصبح ملجأ ميسورا، يتمسك به الفقهاء ـ خاصة المالكة ـ فى مواضع متعددة تحتاج إلى ضبط وتحتاج إلى وضع حد بين ما هو يسير ـ وما هو كثير. وهذا التحديد يجد مرجعا له فى حديث الوصية، وينسجم ـ من جهة أخرى ـ مع قصد الشارع إلى الضبط، كما يستجيب من جهة ثالثة ـ إلى حاجة المكلفين إلى البيان والتحديد.

غير أن هذا التفريق، وهذا التحديد، ترد عليه بعض الملاحظات، منها هذا الاستناد إلى حديث الوصية بالثلث. فإلى أى حد نستطيع المضى فى القياس والتخريج عليه؟ هذا إذا صح القياس والتخريج عليه أصلا. أفلا يكون اعتبار الثلث حد اليسير ومبتدأ الكثير هو أمر خاص بالوصية؟ أو على الأكثر يدخل فيه ما يشبهها من أعمال البر والتكافل؟.

فمثلا العيب فى المبيع، إذا كان نقصا بقيمة الربع، ألا يكون هذا ضررا كثيرا. فالذى اشترى شيئا بملغ مائة ألف درهم، ثم وجد فيه عيبا يجعل قيمته تنقص بخمسة وعشرين ألف درهم، أو حتى بثلاثين ألف درهم، أليس هذا ضرر كثيرا وخسارة فادحة، يستحق معها فسخ البيع على الرغم من كون العيب لم يبلغ الثلث؟.

والميت الذى يوجد أكثر من نصف جسده ـ خاصة إذا كان ضمنه الرأس ـ كيف تترك الصلاة عليه بدعوى أن المفقود منه كثير غير يسير؟ أليس يبدو فى هذا المثال ـ عكس سابقه، أن النقص ولو بلغ الثلث وزاد عليه، هو نقص يسير، وأن ما بقى من الجسد إذا تجاوز النصف وكان معه الرأس، فإنه كثير، وكاف لإقامة الصلاة عليه؟

---

(١) حاشية العدوى. مع شرح الرسالة لأبى الحسن: ١/ ٣٨٣.

وعلى كل حال، فسواء قبلنا التحديد بالثلث فى الأمثلة المذكورة، أو لم نقبله، فالذى لا شك فيه ـ وهى الملاحظة الثانية ـ هو أن التحديد بالثلث لا يمكن قبوله فى كل شىء. فأحيانا يتأتى اعتبار الثلث حدا بين اليسير والكثير، وأحيانا يكون ما دونه كثيرا، كالربع والخمس.

وأما الملاحظة الثالثة على هذا التحديد، فهى أن أكثر الأمور ليس لها ثلث، أو لا يمكن تمييز ثلثها من عشرها من نصفها، لأنها لا تقبل القياس والعد.

ولهذا فإن القاعدة التى صاغها أبو عبد الله المقرى بقوله: «الثلث عند مالك آخر حد اليسير، وأول حد الكثير. فكل ما دونه يسير، وكل ما فوقه كثير. وهو قد يكون يسيرا، كما فى السيف المحلى[1]. وقد يكون كثيرا كما فى الجائحة والعاقلة[2] وقد يختلف فيه كالدار تكرى وفيها شجرة، فإنها يشترط أن تكون ثمرتها تبعا[3]، واختلف هل يبلغ بها الثلث»[4].

هذه القاعدة ينبغى أن ننظر إليها فى ضوء الملاحظات المتقدمة: مما يجعل التحديد بالثلث ليس ملجأ مطردًا، وليس مسلكا مأمونا دائما.

وقد أفرط بعضهم فى التعلق بالثلث، حتى قال: «إذا مسح (المتوضئ) ثلث رأسه فى الوضوء، أجزأه، لأنه كثير.[5]» فكأنه قد اتخذ الثلث شعيرة من شعائر

---

(١) يقصد السيف المحلى بشىء من الذهب، فإن هذه التحلية تجوز إذا كان قدر الذهب المحلى به يسيرا. وقد أبلغوا اليسير فيه إلى الثلث، فما زاد فهو كثير لا يجوز.

(٢) العاقلة هم عصبة القاتل، الذين يتحملون معه قدرا من دية قتيله، إذا لم يكن القتل عمدا . بحيث يتحملون مع القاتل ثلث الدية فأكثر، أما، دون الثلث فيسير يتحمله القاتل بنفسه. قال القاضى عبد الوهاب: «تحمل العاقلة من الدية الثلث فأكثر. وقال الشافعى: تحمل القليل والكثير، فدليلنا: ما روى ربيعة أن النبى ﷺ (عاقل بين قريش والأنصار، فجعل على العاقلة ثلث الدية فصاعدا) ولأن حمل العاقلة لذلك هو على وجه التخفيف والمواساة، لئلا يجحف الأداء بمال الجانى، وهذا إنما يكون فى الكثير دون القليل... وإذا ثبت ذلك احتيج إلى الفصل بين القليل والكثير، ولا فصل إلا ما قلناه» (الإشراف على مسائل الخلاف ٢/ ١٩٥) وهو يقصد بعبارته الأخيرة أن التفريق بين القليل والكثير لا ضابط له إلا الثلث.

(٣) الدار إذا أكريت وفيها أشجار تثمر، هل تدخل ثمارها فى عقد الكراء أم لا؟ إذا كانت الثمار كثيرة لم يجز دخولها مع الكراء، بل يجب إفرادها بالعقد وألا يكون بيع الثمار إلا فى إبانها. أما إن كانت قليلة بحيث لا تصل إلى ثلث قيمة الكراء أو لا تتجاوز الثلث، فإنها تكون تابعة للدار وداخلة فى كرائها.

(٤) القاعدة ٨٩١.

(٥) نسبه ابن دقيق العيد إلى بعض أصحاب مالك فى: (إحكام الأحكام، شرح عمدة الأحكام ٤/ ١٠).

التعبد! فحتى لو كان لمسح الرأس مدخل فى الموضوع، لكان ينبغى أن يقول: إذا ترك من رأسه بدون مسح أقل من الثلث، كان مسحه مجزئا، لأن ما دون الثلث يسير. فإذا ترك الثلث فأكثر بطل مسحه، لأنه ترك الثلث، والثلث كثير.

ولهذا أرى أن الاعتماد على حد الثلث، وإن كان حلا ميسورا ومنضبطا، فإن الاسترسال فيه غير سليم، وغير مأمون. فيجب إحاطته هو نفسه بمجموعة من الضوابط والقيود، لابد من مراعاتها قبل اللجوء إليه.

من ذلك مثلا ما ذكره ابن دقيق العيد، وهو يعلق على اتخاذ المالكية الثلث مبدأ للكثرة، عملا بقوله ﷺ «والثلث كثير» حيث قال: «... إلا أن هذا يحتاج إلى أمرين أحدهما: أن لا يعتبر السياق الذى يقتضى تخصيص كثرة الثلث بالوصية. بل يؤخذ لفظا عاما.

والثانى: أن يدل على اعتبار مسمى الكثرة فى ذلك الحكم. فحينئذ يحصل المقصود بأن يقال: الكثة معتبرة فى ذلك الحكم، والثلث كثير، فالثلث معتبر. فمتى لم يلمح كل واحد من هاتين المقدمتين لم يحصل المقصود»[(١)].

وبعبارة أوجز وأوضح، ينبغى النظر فيما إذا كان القياس يصح فيما بين حادثة النص، وهى الوصية، وما بين المسألة المقيسة. وعلى الأقل ينبغى أن يصح بينهما قياس الشبه، وهو أضعف أنواع القياس، ففى مثل هذه الحالة: نعم: الثلث فأكثر كثير. وما دونه يسير. وإلا فلا.

ومن الاعتبارات التى تقيد الاعتماد على حد الثلث، مراعاة ما إن كان الوقوف عند الثلث أو تجاوزه ينتج عنه نفع أو ضرر، وأيهما المحمود، وأيهما المذموم. فمثلا عندما نصل بالعيب المعتبر، وبالغبن المعتبر، إلى حد الثلث، فإن فيه إضرارا بالغا بالمشترى فى حالة العيب، وبالمغبون من الطرفين فى حالة الغبن. ولهذا فإن الميل إلى تضييق حد اليسير المهدر فى هذين الموضعين حق وعدل. بخلاف جسد الميت فإن توسيع يسيره المهدر فيه خير محقق للميت وللمصلين عليه. فإن صلاتهم على ما دون الثلثين، صلاة ثابت أجرها ونفعها. وليس فيها ضرر على أحد. بينما ترك الصلاة فى هذه الحالة فيه تفويت لذلك الخير والنفع. وتفويت الخير والنفع إضرار بمن فاته. وقد يكون فى ترك الصلاة إثم. ففى مثل

---

(١) إحكام الأحكام ٤/ ٩ ـ ١٠.

هذه الحالة يمكن الاكتفاء بالتغليب بدل التقريب أى أن غالب الجسد يقوم مقام كله.

ضبط ما لا ثلث له؟

كما سبقت الإشارة، هناك قضايا كثيرة ليست مما يقاس بالثلث والثلثين وبالربع والخمس ونحو ذلك من المقادير العددية. وفى هذه القضايا نجد الفقهاء، إما أنهم يقتصرون على ذكر اليسير والكثير، وأن اليسير حكمه كذا والكثير حكمه كذا. وإما أنهم يقدرون لكل حالة قدرها، ويحددون لكل مثال يسيره الذى يغتفر ويهدر. وهذه بعض أمثلة لذلك:

١ ـ **تعجيل الزكاة عن وقتها:** للفقهاء فى هذه الأمثلة ثلاثة مذاهب: المنع مطلقا، وهو المروى عن مالك[١]. والتجويز مطلقا، وهو قول أبى حنيفة والشافعى[٢]، والتجويز إذا كان قبل موعدها بوقت يسير. وبه قال أكثر المالكية[٣] وهو الذى يعنينا الآن.

وليس لأحدهم حد واحد لهذا اليسير، بل كلهم يقولون: نحو كذا ومثل كذا. فعند ابن المواز: اليوم واليومان، ونحو ذلك. وعند ابن عبد البر: الأيام اليسيرة، وعند ابن حبيب: العشرة أيام ونحوها. وعند ابن القاسم: الشهر ونحوه. وزاد بعضهم إلى نحو الشهرين[٤].

فتحديداتهم دائرة بين الحد الأدنى، وهو اليوم واليومان، والحد الأقصى، وهو الشهر والشهران، فعلى أى أساس يجرى هذا التحديد؟ وهل يمكن ضبطه؟.

أما أصحابه، فلا يذكرون أى أساس أو معيار لهذا التحديد أو ذاك، ولكننا نستطيع أن نصل إلى شىء من ذلك من خلال تقليب المسألة وتقليب النظر فيها.

فأما رفض التعجيل ومنعه مطلقا كما روى عن الإمام مالك ـ حتى إنه اعتبر المزكى قبل الحول، كمن يصلى الظهر قبل زوال شمس، ويصلى الصبح قبل طلوع الفجر ـ فتعسير بالغ لا موجب له. والتسوية فى هذا الجانب بين الصلاة والزكاة،

---

(١) عارضة الأحوذى لابن العربى ٣/ ١٩٢ ـ والبيان والتحصيل لابن رشد ٢/ ٣٦٦.
(٢) عارضة الأحوذى ٣/ ١٩٢.
(٣) المرجعان السابقان، والكافى لابن عبد البر ١/ ٣٠٣.
(٤) البيان والتحصيل ٢/ ٣٦٧، والعارضة ٣/ ١٩٢ والكافى ١/ ٣٠٣.

مردودة بما هو معلوم من الضبط التام لمواقيت الصلاة، ومن التشديد فى المحافظة عليها، وهو ما لا نجد منه شيئا فى شأن الزكاة. والصلاة تعبد محض لله تعالى. وفى الزكاة من الاعتبارات المصلحية ما لا يخفى على أحد.

ولعل الإمام مالكا قد رجع عن تشدده هذا، إلى تجويز التعجيل اليسير، وهو ما يفسر كثرة القائلين به من أصحابه، وقد جاء فى المدونة من رواية ابن القاسم عن مالك أنه قال له: «إلا أن يكون قرب الحول، أو قبله بشىء يسير، فلا أدرى بذلك بأسا. وأحب إلا أن يفعل حتى يحول عليه الحول»[1].

وسواء كان الإمام مالك قد رجع عن قوله بمنع التعجيل مطلقا إلى تجويزه بوقت يسير، أم أن هذا كان هو مقصوده، وعليه يحمل قوله بالمنع، أى أنه إنما يمنع التعجيل إذا تعلق الأمر بوقت طويل، كما رجحه الأستاذ محمد الروكى[2]، فإن الذى انتشر واشتهر فى أصحابه وفقهاء مذهبه، هو جواز التعجيل بيسير، واليسير عند بعضهم يصل إلى الشهر والشهرين.

وأما القول بجواز التعجيل مطلقا - فهو وإن كان يسنده مبدئيا حديث على رضى الله عنه: «أن العباس سأل النبى ﷺ فى تعجيل صدقته قبل أن تحل، فرخص له فى ذلك[3]» - فإن ما فيه من إطلاق، بحيث يمكن بمقتضاه تعجيل الزكاة من وقتها لعدة شهور، أو لسنة أو سنتين، هذا الإطلاق فيه نظر، وليس الأمر كما قال ابن العربى «والذى يصح فى النظر: ترك التقديم أصلا، أو التقديم مطلقا»[4].

فأما الحديث، فليس فيه ما يفيد جواز التقديم مطلقا، وليس فيه أن التقديم كان لوقت طويل. نعم ليس فيه أيضا أن التعجيل كان يسيرا. ولكن هذا هو الظاهر، وهو الذى يلجأ إليه الناس عادة. ثم فى الحديث ما يفيد أن التعجيل، إنما هو استثناء، ولهذا قال على رضى الله عنه «فرخص له فى ذلك» فهى رخصة تمنح لأسبابها وتقدر بقدرها.

---

(١) المدونة ١/ ٢٤٣.

(٢) انظر بحثه المقدم لنيل دكتوراه الدولة (نظرية التقعيد الفقهى وأثرها فى اختلاف الفقهاء) ٢/ ٥٤٨.

(٣) أبو داود: باب فى تعجيل الزكاة.

(٤) عارضة الأحوذى ٣/ ١٩٢.

أما من جهة النظر ـ جوابا على ابن العربى ـ فإن فتح باب التعجيل مطلقا، فيه آفات ومحاذير:

فقد ينمو المال بعد تزكيته وقبل تمام حوله. كأن تتوالد المواشى، أو يستفيد المزكى مالا جديدا. وهذا ما قد يفتح الباب للمتحايلين فيعمدون إلى إخراج زكاتهم قبل وقتها، ليسبقوا الزيادة المنتظرة فى أموالهم فلا تزكى.

وقد ينقص المال بما يفقده نصابه قبل تمام الحول، فيكون المزكى قد تضرر، وقد يصيبه ندم على ما أخرجه من زكاة، وقد يقوم مطالبا باسترجاع ما أعطى.

وقد تتغير حال الآخذ للزكاة بما يجعله عند حلول موعد الزكاة المعجلة غير مستحق للزكاة، كأن يغتنى أو يرتد، وقد يوجد بعد تمام الحول من هو أحق بها ممن أخذها.

والتعجيل قد يسبب اضطرابا فى ضبط الحول، سواء لأصحاب الزكاة أو للعاملين عليها، مما يتعارض مع ما فى الضبط من مصالح وفوائد.

ومع هذا، فإن مبدأ تعجيل الزكاة عن وقتها **بيسير** مبدأ مقبول، للحديث أولا، ولما فيه من رفع للحرج وجلب للمنافع. فقد يكون المزكى مقبلا على سفر طويل، ويريد أن يخرج زكاته بنفسه إبراء لذمته وضبطا لحساباته، ويكون بينه وبين حوله أيام وأسابيع، ولكن أمامه سفرا لا يحتمل الانتظار، وهذا يقع كثيرا للحجاج، وقد كان الحج قديما يستغرق شهورا عديدة. وحتى اليوم قد يغيب الحاج شهرين أو نحو منهما. ويقع لمن يعملون خارج أوطانهم من عمال وموظفين وتجار. فيأتى أحدهم من حين لآخر إلى حيث بلده وأهله وممتلكاته، فيجب أن يصفى زكاته فى وقت معين قبل سفره.

وقد يكون الإنسان مريضا يخشى على نفسه الموت وقد يكون مقبلا على إجراء عملية جراحية، يخشى أن يموت بسببها... فيريد إبراء ذمته قبل ذلك.

وقد تكون الحاجة الماسة للمستحقين هى التى تدعو إلى هذا التعجيل...

وقد تدعو إلى ذلك حاجة تنظيمية وإدراية...

لأجل هذا ـ وربما لغيره من الفوائد ـ يجوز تعجيل الزكاة بوقت يسير...

وضابط ذلك عندى، هو القدر الذى تستبعد معه الآفات والمحذير التى تنشأ

عن التعجيل، وقد تقدم ذكرها، ثم القدر الذى يحقق الفوائد المرجوة من وراء التعجيل. وهى التى أتيت الآن على ذكر بعضها.

وما لا يحقق شيئا من هذه الفوائد، فلا يرفع حرجا، ولا يجلب مصلحة، وكذلك ما لا تستبعد معه المحاذير المذكورة، فلا يجوز، وينبغى الالتزام بالمواعيد المحددة، فهى الأصل، والخروج عنها إنما هو ترخيص وتيسير.

٢ ـ الغرور اليسير فى المعاملات: وردت أحاديث كثيرة فى النهى عن البيوع التى تنطوى على غرر ومخاطرة، كبيع ما فى بطون الأنعام، والبهائم الضالة، والطير فى الجو، والسمك فى الماء، والصوف فى الظهر، واللبن فى الضرع، ونحوها من البيوع التى تلُفُّها الجهالة بحقيقة المبيع، وصفاته، ومقداره.. بحيث تكون هذه البيوع أقرب إلى المقامرة منها إلى التجارة الواضحة.

وقد أصبح منع الغرر أصلا فى منع أكثر البيوع الممنوعة بنصوص الشرع، أو باجتهاد الفقهاء. حتى عده القاضى أبو بكر بن العربى أحد أربعة أسس تقوم عليها أحكام المعاملات والمعارضات، وهذا الأسس هى:

١ ـ قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾[(١)].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿**وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾[(٢)].

٣ ـ أحاديث الغرر.

٤ ـ اعتبار المصالح والمقاصد..[(٣)].

ومع هذا، فإن الفقهاء وجدوا أن كثيرا من المعاملات، ومن البيوع خاصة، لا تخلو من قدر من الغرر، ولو أنه قد يكون قليلا، أو قابلا للتقليل. ووجدوا أن إلزام الناس بتنقية جميع بيوعهم من جميع أشكال الغرر، من شأنه أن يدخل عليهم ضيقا كبيرا، وحرجا شديدا، وربما أدى إلى تعطيل معظم بيوعهم ومعاملاتهم. وفى هذا من الضرر والحرج ما لا ترضاه الشريعة، التى قال منزلها

---

(١) سورة البقرة ١٨٨.

(٢) سورة البقرة ٢٧٥.

(٣) أحكام القرآن ١/ ٩٦.

سبحانه: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾[1]، وقال رسولها ﷺ «لا ضرر ولا ضرار»[2].

والتفت الفقهاء فوجدوا أن من أصول الشريعة: اغتفار اليسير والتجاوز عنه، فراحوا يقررون ويؤكدون أن الغرر اليسير مغتفر. وأنه لا بأس به.

وهكذا صحح الفقهاء - وخاصة منهم المالكية - أنواعا من المعاملات، ومن البيوع التى لا تخلو من غرر، ولكنه يسير. فجوزوا بيع المقاثى وهى فى باطن الأرض، وجوزوا بيع الدور، وفيها من المغيب الشىء الكثير، وجوزوا بيع الغائب الموصوف، وجوزوا دخول الحمامات من غير اتفاق على قدر الماء المستعمل، وجوزوا استئجار الأجير بطعامه، مع أن الطعام غير مقدر. والإجارات كلها لا تخلو من غرر، وخاصة استئجار الأجير للخدمة، فإن خدمته لا يمكن - فى غالب الأحيان - ضبطها وقياسها، ضبطا تاما. ومع ذلك فهى جائزة (أى الإجارة).

فما هى حدود اليسير فى كل هذا؟ وما هو الغرر الجائز، والغرر الباقى على أصل التحريم، بأى حد نميز، وبأى مقياس نفرق؟.

أكثر الفقهاء يكتفون بإطلاق وصف اليسير على ما يجوزونه من بيوع من غير بيان للكيفية التى قرروا بها صفة اليسير، ولكن بعضهم يعطون التقييدات التى يتحدد على أساسها اليسير المغتفر.

وعلى غرار ما رأينا فى مثال تعجيل الزكاة فإن «اليسير» فى الغرر لا يمكن ضبطه بمقدار معين مطرد. وإنما يمكن ضبطه بمجموعة من الشروط والتقييدات. وفيما يلى بعض تلك الشروط والضوابط التى تبدت لى من خلال إشارات متفرقة لبعض الفقهاء.

١ - أن يتعذر التخلص من الغرر، بحيث إما أن يتم البيع وفيه قدر من الجهالة والغرر، وإما أن لا يتم. مثال هذا: بيع الدور، فإن خفايا جدرانها وسُقُفها، وأسسها، مما لا يمكن فحصه ومعاينته. فإما أن تباع وتشترى على هذا القدر من الغموض واحتمال ظهور فساد فى خفاياها، وإما أن لاتباع. فهذا النوع من الغرر الذى لا يمكن التخلص منه تجوز معه المعاملات وتمضى إلا إذا كان فاحشا.

---

(١) سورة المائدة: ٦

(٢) رواه مالك فى الموطأ، والحاكم فى المستدرك، وابن ماجة فى سننه.

٢ ـ أن يكون الغرر مما لا يمكن التخلص منه وتفاديه إلا بمشقة وخسارة تفوق قدره أو تساويه على الأقل. فحينئذ لا معنى لتلافى هذا اليسير بمثل تلك الكلفة، كما فى بيع الغلال خرصا. فقد تكون كلفة الكيل أو الوزن تفوق الغرر المحتمل لأحد الطرفين نتيجة الخرص.

٣ ـ ألا يكون مما يقع فيه المشاحة والنزاع بين الناس. بل يكون التغاضى والتسامح فيه جاريا بينهم كما فى الماء المستهلك فى الحمام، وكما فى أجرة الحلاق.

وهذه أقوال بعض العلماء الذين نبهوا ـ فى إشارات عابرة متفرقة ـ على هذه الضوابط: قال المقرى، وهو يعقب على ذكر ما يجوز وما لا يجوز من غرر البيوع: «والأصل أن ما لا تخلو البياعات فى الغالب عنه، أو لا يتوصل إليه بإفساد ومشقة، مغتفر»[(١)].

وذكر الشاطبى تجويز الإمام مالك استئجار الأجير بطعامه، فعَلَّله بكون الطعام خَطبُه يسير، والمشاحة فيه لا تقع بين الناس، وشبَّهه بتساهل الناس فى الآجال، ولهذا يجوز الشراء على أساس التسليم فى وقت الحصاد مثلا. فهذا الإيهام فى الأجل يجوز، لأنه يسير، ولأن الناس لا يتشاحون فيه بخلاف الثمن، فإن المشاحة فيه كثيرة بين المتبايعين، ولهذا فلا يجوز أن يكون الثمن مثلا هو: نحو مائة أو حوالى مائتين..[(٢)].

وقال الشوكانى، وهو يشرح أحاديث النهى عن الغرر: «ويستثني من بيع الغرر أمران: أحدهما ما يدخل فى المبيع تبعا، بحيث لو أفرد به لم يصح بيعه. والثانى: ما يتسامح بمثله إما لحقارته، أو للمشقة فى تمييزه أو تعيينه...»[(٣)].

وهكذا يتأكد أن ضبط اليسير وتحديده لا يأتى فى غالب الأحوال إلا بالشروط والقيود. وأن هذه الشروط والقيود منها ما هو خاص بكل مجال ومنها ما يمكن أن يكون مشتركا بين كافة أنواع اليسير.

ومن القواعد التى يمكن اتخاذها ضابطا مشتركا بين كثير من أنواع اليسير،

---

(١) القاعدة: ٩٢٤.

(٢) انظر: الاعتصام: ٢/ ١٤٤.

(٣) نيل الأوطار: ٥/ ١٤٨.

القاعدة الفقهية التى تقول: «الميسور لا يسقط بالمعسور»[1]، وهى قاعدة لها تطبيقات واسعة فى موضوعنا وفى غير موضوعنا، وقد أخذت من قوله ﷺ: «إذا أمرتكم بأمر فائتوا به ما استطعتم»[2].

فإذا أمر الشرع بشيء، فتعذر أو تعسر الإتيان به بتمامه، كان ما نقص منه معفوا عنه رفعا للحرج. لكن القدر الميسور لا يسقط لوجود قدر معسور. وكذلك إذا نهى عن شيء وصعب اجتنابه اجتنابا تاما، كان الوقوع فى قدر يسير منه مغتفرا، على أن الميسور اجتنابه لا يسقط بالمعسور.

وبعبارة أخرى، فإن العفو عن اليسير، إنما يشمل ما كان فيه حرج ومشقة، وحينئذ فإن حد اليسير، هو الحد الذى يرتفع عنده التعذر أو التعسر، فلا ينبغى تجاوز ذلك الحد، فإن كان أداء المطلوب بتمامه غير متعذر ولا متعسر، كان لازما بتمامه، وإذا كان التعذر أو التعسر إنما يتناول عُشُره، فيسيره المغتفر إنما العشر لا أكثر. وإذا كان أقل فأقل، وإذا كان أكثر فأكثر[3].

فإذا أخذنا مثلا بيع الموصوف ـ وهو ما يباع ويشترى دون أن يراه المشترى ـ فهذا النوع من البيوع لا يخلو فى الغالب من الغرر. ولهذا منعه الشافعى على أساس أن الغرر فيه كثير. وأجازه مالك على أساس أنه غرر يسير، ما دام للمبيع أوصاف مضبوطة هى أساس قيمته، وعلى أساسها ينعقد البيع[4]. ولكن المالكية مع اعتبارهم أن الغرر فى الموصوف يسير مغتفر، فإنهم وضعوا لاغتفاره شروطا فى مقدمتها: «أن لا يكون قريبا جدا تمكن رؤيته من غير مشقة. فإنه (أى اعتماد الوصف) عدول عن اليقين إلى توقع الغرر...»[5] فما دامت المعاينة ميسورة، فلا اغتفار أصلا، فإذا تأتى رؤيته البعض دون الكل، اغتفر الغرر فيما تعسر رؤيته دون ما تيسر منها، كما فى بيع النموذج[6].

---

(١) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطى ١٥٩.

(٢) انظر المرجع السابق.

(٣) هذا فيما إذا كان العسر والحرج إنما يدخل فى قدر يسير من التكليف، أما إذا كان التكليف بكامله وبطبيعته يستلزم نوع مشقة ولا يتم إلا بها ـ كالجهاد والصوم والحج ... ـ فخارج عن مسألتنا.

(٤) انظر: تهذيب الفروق والقواعد السنية فى الأسرار الفقهية على هامش فروق القرافى ٣/ ٢٤٧.

(٥) فروق القرافى، الفرق ١٨٧.

(٦) هو البيع الذى ينعقد بناء على رؤية نموذج، أو بضعة نماذج من السلعة، على أن يكون باقيها مثل ما رئى.

ومثال آخر مما قد ينتفى فيه اليسير المغتفر بالمرة، وهو المكيلات والمعدودات والموزونات، ذلك أن الضبط التام فى هذه الأمور ميسور تماما، وقلما يصيبه خلل. وإذا أصابه فهو ضئيل جدا، فهاهنا أيضا: لا يسقط الميسور بالمعسور، فلا يجوز الخرص والجزاف، ولا يغتفر غرر إلا بقدر ما يعسر التحرز منه، وذلك ضئيل جدا. ولهذا قال المقرى: «الوزن لا يفترق فيه اليسير من الكثير»[1] فكلاهما معتبر فيه.

ومن الأمثلة أيضا ما جاء فى حديث أسماء بنت أبى بكر رضى الله عنهما، قالت: جاءت امرأة إلى النبى ﷺ، فقالت: إحدانا يصيب ثوبها من دم الحيض، كيف تصنع؟ فقال: تحُتُّه، ثم تقرصه، ثم تنضحه، ثم تصلى فيه[2].

فواضح أن جواب النبى ﷺ لم يُدخل إصابة الثوب بشىء من دم الحيض فى اليسير المعفو عنه، بل فرض تطهيره تطهيرا تاما. ولهذا قال المجد بن تيمية. «وفيه دليل على أن دم الحيض لا يعفى عن يسيره، وإن قل، لعمومه»[3].

إلا أن التعليل عندى ليس هو كونه يعم وينتشر، كما علل بذلك ابن تيمية، ولكن لكون غسل دم الحيض ميسورا ومعتادا لجميع النساء. ثم إن دم الحيض لا يكون إلا أياما معدودة فى الشهر، وقد لا يكون فى وقت الحمل وسن اليأس. ولهذا فالحرج والعسر فى غسله منتفيان. ثم إن المرأة إن احتاطت فقد لا يصيب الدم لباسها. ومن هنا قالت عائشة رضى الله عنها: «ولقد كنت أحيض عند رسول الله ﷺ ثلاث حيض، لا أغسل لى ثوبا»[4].

ومما يؤكد أن مدار الترخيص وعدمه إنما هو وجود العسر والحرج أو عدمهما، ترخيصاته ﷺ فى حالات أخرى يتحقق فيها العسر والحرج.

من ذلك حديث أبى هريرة رضى الله عنه أن خولة بنت يسار رضى الله عنها قالت: يا رسول الله: ليس لى إلا ثوب واحد، وأنا أحيض فيه. قال: فإذا طهرت فاغسلى موضع الدم، ثم صلى فيه. قالت يا رسول الله: إن لم يخرج أثره؟ قال: يكفيك الماء ولا يضرك أثره[5].

---

(١) القاعدة ٨٩٢.

(٢) متفق عليه.

(٣) المتقى، مع نيل الأوطار ١/ ٤٠.

(٤) رواه أبو داود.

(٥) رواه أحمد وأبو داود.

فأثر الدم الذى يبقى بعد غسله، إنما هو جزء منه فحكمه حكمه. هذا هو الأصل ولكن لما تجاوز الأمر حد اليسر إلى العسر، عفى عن اليسير الذى يعسر التخلص منه.

ويتأكد هذا أيضا بما جاء فى عدة أحاديث من التسهيل والعفو فى شأن النجاسات التى تصيب الأثواب والنعال بسبب السير فى الطرقات (طبعا هذا فى البوادى، القرى بصفة خاصة)، فقد اكتفى فيه بانمحائها بالسير نفسه، أو بمسحها دون ماء، وهذا ظاهر أيضا فى الاستجمار. ففى هذه الحالات، فإن إزالة أثر النجاسة لا تتحقق، ولكن هذه الحالات تتكرر كثيرا، ويتعرض لها الناس كل يوم وأكثر من مرة فى اليوم، فإلزامهم بالتطهر التام بالماء، فيه حرج مستمر، فجاء التخفيف وإسقاط اليسير.

والخلاصة أن تحديد اليسير المغتفر، بقدر معين أو بضابط واحد مطرد في جميع القضايا، وفى جميع المجالات أمر غير ممكن. ولكن هذا لا يمنع من وضع مجموعة ضوابط وقيود، يجب مراعاتها والالتزام بها أو ببعضها، حسب طبيعة كل مسألة وكل مجال. وفيما يلى بعض ما اجتمع لدى من تلك الضوابط والقيود، أعيدها مجتمعة ومختصرة.

١ ـ اعتبار اليسير المغتفر فى المحرمات والواجبات رخصة استثنائية.

٢ ـ الميسور لا يسقط بالمعسور، فبقدر ما يكون أصل التكليف وتمامه ميسورا، بقدر ما ينبغى تضييق حد اليسير المغتفر.

٣ ـ مراعاة مقاصد الأحكام ومآلات الأفعال، ومدى تحققها أو تضييعها بسبب التيسير فى الأمور. فما حقق مقاصد مشروعة ونتائج محمودة فذاك، وإلا لزم تضييق حد اليسير.

٤ ـ ينتهى حد اليسير إلى ما دون الثلث فيما يقبل ذلك، ولا يكون فيه ضررٌ ظالم على أحد.

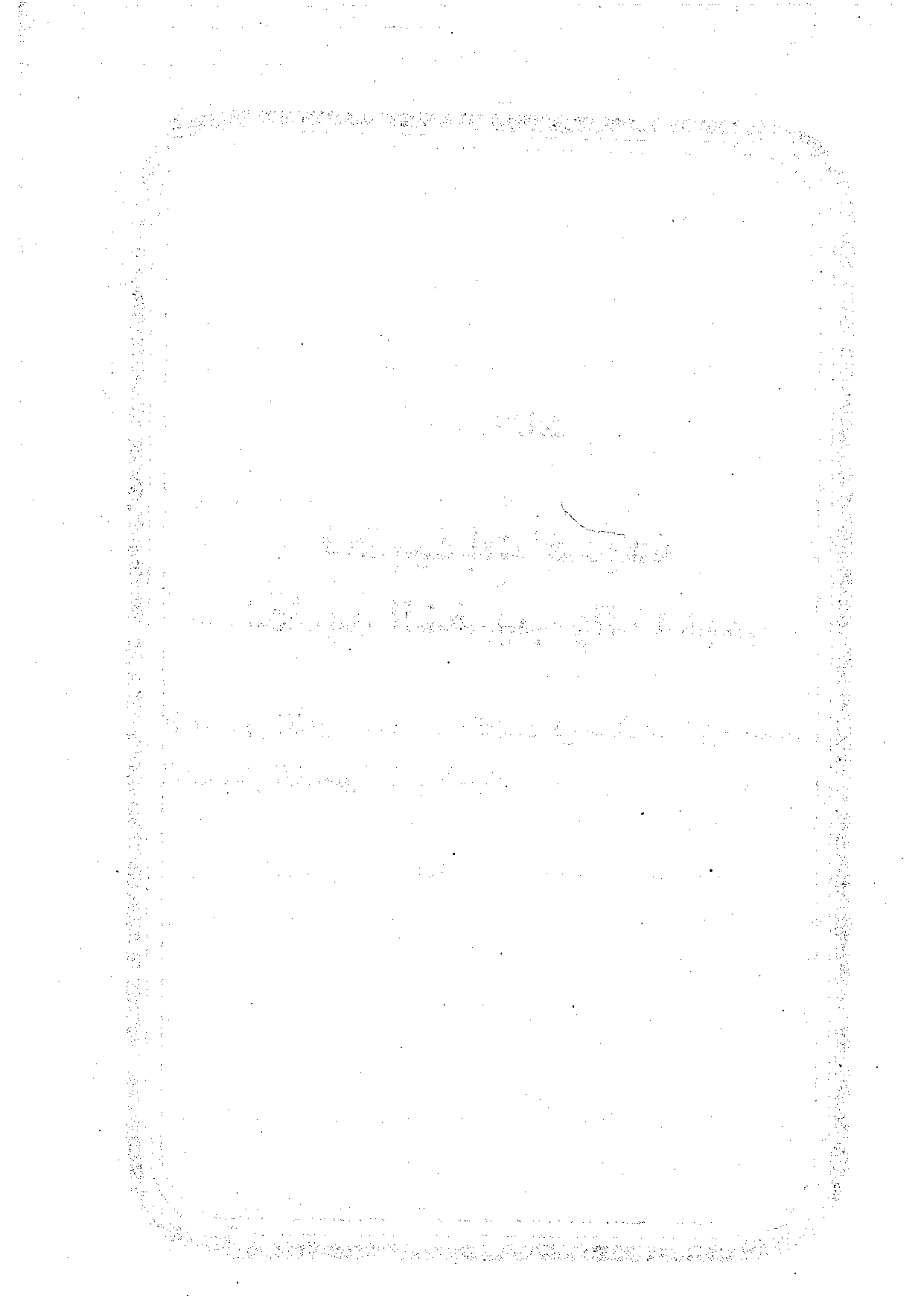
٥ ـ فيما يخص معاملات الناس وحقوقهم تراعى فى ذلك أعرافهم ومدى مشاحتهم وتخاصمهم فى الأمر، أو ـ عكس ذلك ـ مدى تسامحهم وتغاضيهم، فحيثما تكثر المشاحة والخصومة يتعين تضييق اليسير المهدر، والعكس بالعكس.

الباب الرابع

تطبيقات جديدة لنظرية التقريب والتغليب

الفصل الأول : التقريب والتغليب فى مجال المصالح والمفاسد.

الفصل الثانى: حكم الأغلبية.



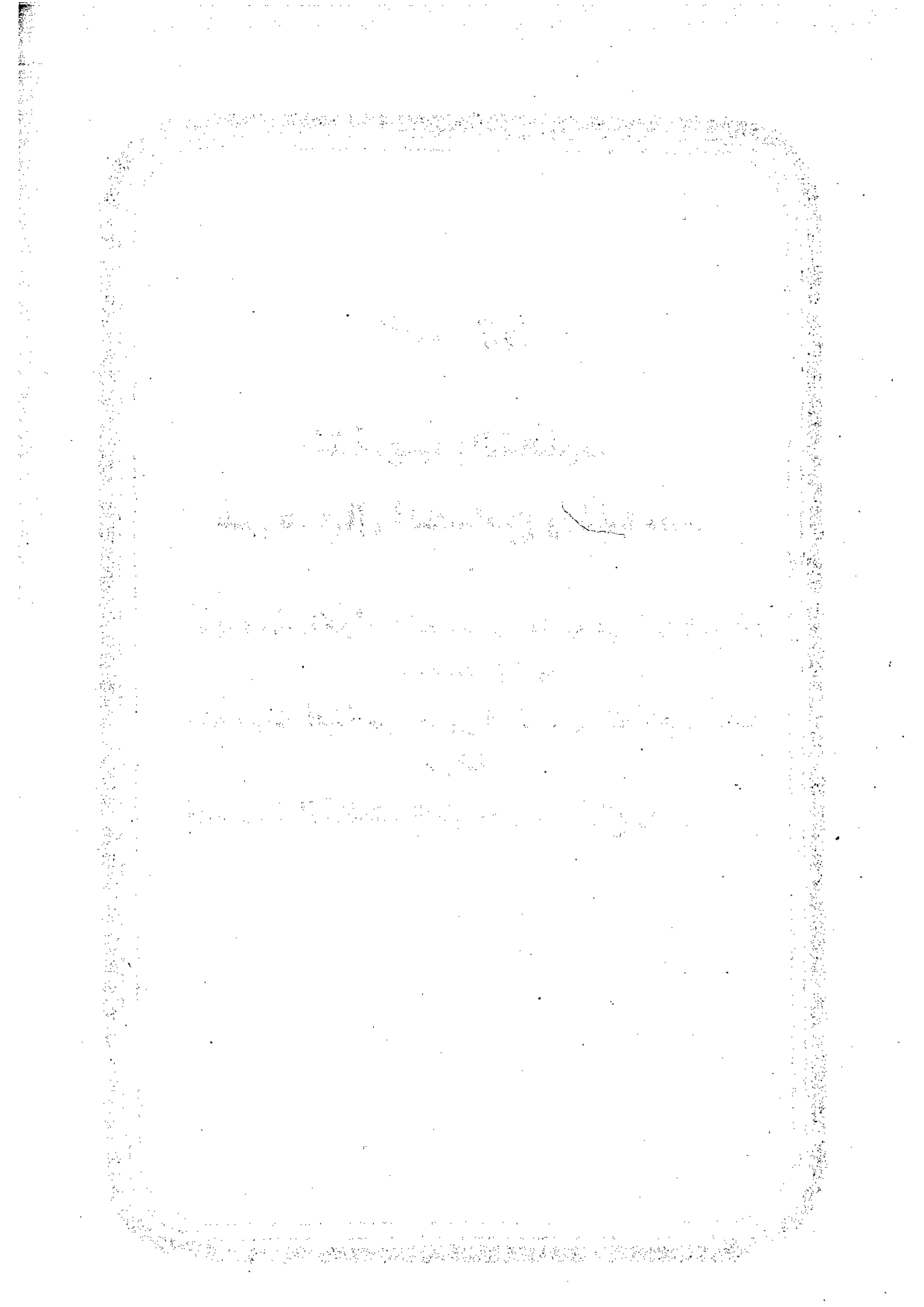
الفصل الأول

التقريب والتغليب
فى مجال المصالح والمفاسد

المبحث الأول :التقريب والتغليب فى تمييز المصالح والمفاسد وترتيبها

المبحث الثانى: معايير التغليب بين المصالح والمفاسد المتعارضة

المبحث الثالث: التغليب فى سد الذرائع وفتحها



المبحث الأول

التقريب والتغليب
فى تمييز المصالح والمفاسد وتصنيفها

لست أريد التطرق إلى تعريفات المصلحة والمفسدة، لا من حيث اللغة، ولا من حيث الماهية والكنه، ولا من حيث الاستعمالات الاصطلاحية. فهذه التعريفات أحسبها متجاوزة بعد أن تناولها الكثيرون قديما وحديثا بما فيه الكفاية[1].

ما أريد هو تناول مفهوم المصلحة والمفسدة ومفهوم بعض تصنيفاتها، من حيث الاعتماد فى معظم ذلك على التقريب والتغليب.

المصالح والمفاسد تعتبر على أساس التغليب:

ومعنى ذلك أن المصلحة تعتبر مصلحة باعتبار غلبة الصلاح والنفع فيها، وأن المفسدة تعتبر مفسدة باعتبار غلبة الفساد والضرر فيها. وهذا مطرد فى معظم المصالح، بل من العلماء من يميل إلى طرده فى جميع المصالح والمفاسد، كما هو منحى شهاب الدين القرافى، الذى يقول: «استقراء الشريعة يقتضى أن ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة، ولو قَلَّت على البعد. ولا مفسدة إلا وفيها مصلحة، وإن قلت على البعد...»[2].

وعلى هذا التعميم سار الشاطبى. فلم يستثن من مصالح الدنيا ومفاسدها شيئا. فكلها فى نظره إنما تعتبر مصالح أو مفاسد على أساس التغليب لا غير.

---

(١) انظر فى ذلك:
- المستصفى للغزالى: ١/٢٨٦ و ٢٨٧.
- المحصول للرازى: ٢/٣١٩ و ٥٩٠.
- رسالة الطوفى فى المصلحة (ضمن: مصادر التشريع فيما لا نص فيه، لخلاف): ص ١١١ ـ ١١٢.
- الموافقات للشاطبى ٢/٢٥.
- مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور: ٦٥.
- المصلحة فى التشريع الإسلامى ونجم الدين الطوفى لمصطفى زيد: ١٩ ـ ٢٢.
- ضوابط المصلحة، للبوطى: ٢٣.
- نظرية المصلحة فى الفقه الاسلامى، لحسين حامد حسان: ٣ ـ ١٤.
- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبى، لأحمد الريسونى ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٢) شرح تنقيح الفصول: ٧٨.

قال: «فإذا كان كذلك، فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غلب: فإذا كان الغالب جهة المصلحة فهى المفهومة عرفا. وإذا غلبت الجهة الأخرى، فهى المفسدة المفهومة عرفا. ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوبا إلى الجهة الراجحة، فإن رجحت المصلحة فمطلوب، ويقال فيه إنه مصلحة. وإذا غلبت جهة المفسدة فمهروب عنه، ويقال إنه مفسدة. . . »(١).

وإذا كان القرافى قد بنى حكمه وتعميمه على استقراء الشريعة كما قال، فإن الشاطبى بنى حكمه وتعميمه على استقراء الحياة وأحوالها، قال «وذلك أن هذه الدار وضعت على الامتزاج بين الطرفين، والاختلاط بين القبيلين. فمن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذلك. وبرهانه التجربة التامة. . . »(٢).

وبهذا قال الدكتور فتحى الدرينى، مقتفيا فى ذلك أثر الشاطبى، قال: «ثبت بالاستقراء أنه لا توجد مصلحة لا تشتمل على مفسدة، كما لا توجد مفسدة لا تنطوى على مصلحة»(٣).

على أن العلماء الآخرين، وإن لم ينفوا إمكان وجود مصالح خالصة ومفاسد خالصة، فإنهم مقرون أن معظم المصالح والمفاسد إنما تعتبر كذلك على وجه التغليب فالشيخ ابن عاشور ـ مثلا ـ تعرض لذكر المعايير العلمية التى تعرف بها المصلحة. فجعل منها: «أن يكون النفع أو الضر غالبا تنساق إليه عقول العقلاء والحكماء، بحيث لا يقاومه ضده عند التأمل. وهذا أكثر أنواع المصالح والمفاسد المنظور إليها فى التشريع. . . »(٤).

ومن النصوص القرآنية التى تشهد لما نحن فيه، ما جاء فى سياق التعقيب على حادثة الإفك، وهى الحادثة التى كان فيها إيذاء بليغ لرسول الله ﷺ، ولزوجته المطهرة الصديقة بنت الصديق، ولجماعة المؤمنين عموما، وأثارت بينهم فتنة، وأوقعت فى صفهم هزة .. ومع هذا كله جاء القرآن الكريم يصفها بأنها خير وأنها ليست شرا. قال تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ**﴾(٥).

---

(١) الموافقات: ٢/ ٢٦.

(٢) الموافقات ٢/ ٢٦.

(٣) الحق ومدى سلطان الدولة فى تقييده: ١٢٥.

(٤) مقاصد الشريعة: ٦٨.

(٥) سورة النور: ١١.

إن هذا التعقيب القرآنى الحكيم يبدو مثيرا للاستغراب والتعجب. ذلك أن ما حصل كان فيه شر كثير، وضرر بليغ سواء على الرسول وعائشة زوجه، أو على مجتمع المسلمين عموما. وهذا لا يجهله أحدا، ولا يقبل الشك ولا التشكيك. بل إن القرآن نفسه قال فيه: ﴿وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِندَ اللَّهِ عَظِيمٌ﴾[1]!!.

ولكن هذا الاستغراب يزول عندما نعلم أن الحُكم بالخيرية والشرية، وبالصلاح والفساد، إنما يعتبر فيه الأغلب والأكثر.

قال ابن العربى «حقيقة الخير ما زاد نفعه على ضره، وحقيقة الشر ما زاد ضره على نفعه. وإن خيرا لا شر فيه هو الجنة، وشرا لا خير فيه هو جهنم. فنبه الله تعالى عائشة ومن ماثلها ممن ناله هَمٌّ من هذا الحديث، أنه ما أصابهم منه شر، بل هو خير على ما وضع الله الشر والخير عليه فى هذه الدنيا من المقابلة بين الضر والنفع، ورجحان النفع فى جانب الخير، ورجحان الضر فى جانب الشر»[2].

لقد كان فى حادثة الإفك من الدروس والعبر، وانكشف فيها من الحقائق، ونزل فيها من الأحكام، ما جعلها فى النهاية خيرا للمسلمين، وخيرا لعائشة نفسها، إذ نزل فيها قرآن كريم يتلى إلى يوم القيامة. فبرأها القرآن ورفع منزلتها.

وقد نبه الشيخ ابن عاشور على بعض ما استفاده المسلمون من حادثة الإفك، فذكر من ذلك الفوائد التالية.

- مزيدا من التميز للمؤمنين، وللمنافقين.
- براءة فضلاء المؤمنين وارتفاع منزلتهم.
- خيبة المنافقين وغيظم، مما يزيدهم حقارة وعزلة.
- نزول أحكام تشريعية جديدة، كان المسلمون بحاجة إليها.
- ظهور معجزات جديدة للنبى ﷺ...[3].

ولست أريد الاستقصاء والبيان لما تضمنته وأعقبته حادثة الإفك من نفع وخير للمسلمين، ولكنى أردت فقط بيان أن تلك المحنة التى نزلت بالمسلمين قد اعتبرت

---

(١) سورة النور ١٥.
(٢) أحكام القرآن: ٣/١٣٥٣ ـ ١٣٥٤.
(٣) انظر: التحرير والتنوير: ١٨/ ١٧٢.

فى حكم القرآن خيرا، وأنها ليست شرا، وأن ذلك الحكم ليس راجعا لكونها خيرا محضا لا شر فيه أبدا، بل لكون خيرها غلب شرها وغمره، فكان الحكم للغالب، وكان الاعتبار به، فالحكم على شيء بأنه خير لا يعنى بالضرورة أنه خير محض. والحكم على شيء بأنه شر لا يعنى بالضرورة أنه لا فائدة فيه ولا نفع.

هل توجد مصالح خالصة ومفاسد خالصة؟

إذا ظهر أن المصالح والمفاسد، تعتبر كذلك بناء على غلبة الصلاح أو الفساد فيها، فهل هذا يعنى عدم وجود مصالح خالصة، ومفاسد خالصة؟

رأينا أن كلا من القرافى والشاطبى يذهبان إلى نفى وجود الخالص من المصالح والمفاسد، وأنها جميعا قائمة على التغليب.

وأشرت أيضا إلى أن كثيرا من العلماء لا ينكرون وجود المصالح المحضة ولا المفاسد المحضة، وإن كانوا يعتبرونها قليلة بالنسبة إلى المصالح والمفاسد التغليبية.

ومن هؤلاء الإمام عز الدين بن عبد السلام الذى يقول: «واعلم أن المصالح الخالصة عزيزة الوجود، فإن المآكل والمشارب والملابس والمناكح والمراكب والمساكن. لا تحصل إلا بنصب مقترن بها أو سابق أو لاحق، وإن السعى فى تحصيل هذه الأشياء كلها شاق على معظم الخلق، لا ينال إلا بكد وتعب، فإذا حصلت اقترن بها من الآفات ما ينكدها وينغصها. فتحصيل هذه الأشياء شاق...»[1].

وواضح من كلام ابن عبد السلام أنه لا ينظر فقط إلى المصلحة فى ذاتها وبمفردها، وإنما ينظر إليها فى تلازمها مع غيرها من المصالح والمفاسد، وإلا فإن الأكل فى ذاته مصلحة خالصة، وكذلك الشرب وكذلك اللبس، وكذلك النكاح، وكذلك الركوب، وكذلك السكن، فهذه المصالح فى حد ذاتها يمكن أن تكون مصالح خالصة. ولكنه نظر إليها نظرة واقعية، فوجد أنها لا تخلو من أن يسبقها، أو يرافقها، أو يتبعها شيء من الضرر والفساد. ولهذا فهى مصالح تغليبية. وعلى أساس هذه النظرة. فإن المصالح الخالصة تكون عزيزة الوجود، إن لم تكن عديمة الوجود.

وقد اتجه العلامة ابن عاشور إلى إثبات وجود مصالح خالصة ومفاسد

---

(١) قواعد الأحكام: ١/ ٥.

خالصة، على قلتها أو ندرتها، فقال بعد أن نقل كلام ابن عبد السلام والشاطبى: «وإياك أن تتوهم من كلامهما اليأس من وجود النفع الخالص والضر الخالص، فإن التعاون الواقع بين شخصين هو مصلحة لهما، وليس فيه أدنى ضر. وإن إحراق مال أحد إضرار خالص...»[1].

قلت: إحراق مال أحد، قد يتصور فيه نفع وصلاح، بناء على ما قاله ربنا تبارك وتعالى: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ﴾[2] فقد يكون فى احتراق ماله نقصان بغيه وطغيانه ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَىٰ ۝٦ أَن رَّآهُ اسْتَغْنَىٰ﴾[3] وقد لا ينقص بغيه وطغيانه باحتراق ماله، ولكنه يقف ولا يزيد، وباستمرار الغنى كان سيزداد طغيانا وفسادا. وقد يكون صاحب المال مانعا للزكاة، فإذا احترق بعض ماله تذكر أو ذُكِّر، فاتعظ، فأخذ يؤدى حقوق العباد.

وهكذا فاحتراق المال ليس بالضرورة فسادا محضا. فقد يكون كذلك وقد لا يكون.

وأما تعاون شخصين فلا يكاد يخلو من أضرار ومفاسد. فكونه مجرد مصلحة تغليبية أظهر من المثال السابق. فالشريكان فى تجارة مثلا. ينفقان وقتا ثمينا فى التفاهم والاتفاق قبل بدء عملهما وأثناءه. وينفقان وقتا فى المحاسبة وحل الخلافات بينهما. وقد يجر تعاونهما إلى هذا سوء ظن، أو غيبة، أو خصومة .. وكل هذه مفاسد كثيرا ما تلازم تعاون الناس واشتراكهم فى أعمالهم. وهى وإن كانت قليلة ومرجوحة، فإنها لا تسمح باعتبار كل تعاون بين شخصين مصلحة خالصة لهما. وأنه «ليس فيه أدنى ضر» بل ما فى الأمر أن التعاون فى الغالب نفعه كبير ومصلحته عظيمة، وأضراره مغمورة لا عبرة بها.

وقد تطرق ابن القيم لهذه المسألة بشىء من التفصيل وذكر أن العلماء اختلفوا فى وجود المصالح الخالصة والمفاسد الخالصة، وأنهم فى ذلك فريقان: فريق يثبت، وفريق ينفى. وبعد أن عرض أدلة الفريقين، قال:

«وفصل فى الخطاب فى المسألة: إذا أريد بالمصلحة الخالصة أنها فى نفسها

---

(١) مقاصد الشريعة: ٦٧.

(٢) سورة الشورى: ٢٧.

(٣) سورة العلق: ٦ ـ ٧.

خالصة من المفسدة لا يشوبها مفسدة، فلا ريب فى وجودها. وإن أريد بها المصلحة التى لا يشوبها مشقة ولا أذى لا فى طريقها والوسيلة إليها، ولا فى ذاتها، فليست بموجودة بهذا الاعتبار: إذ المصالح والخيرات واللذات والكمالات كلها لا تنال إلا بحظ من المشقة، ولا يُعْبَر إليها إلا على جسر من التعب.. وإنما تخلص الراحة واللذة والنعيم فى دار السلام: فأما فى هذه الدار فكلا ولَمَّا. وبهذا التفصيل يزول النزاع فى المسألة وتعود مسألة وفاق»[(١)].

وإذا كان لابد من التسليم بوجود مصالح خالصة، ومفاسد خالصة فى ذاتها فإن هذا التسليم لابد معه من التسليم أيضا بجملة ملاحظات قد وقع التنبيه عليها فيما سبق، ولكنى أعيدها لتجلية خلاصة هذه المسألة وهى:

١ ـ أن الخالص من المصالح والمفاسد عزيز ونادر. ويعتبر قدرا ضئيلا إلى جانب المصالح التغليبية والمفاسد التغليبية. وكل الذين دافعوا عن وجود المصالح الخالصة والمفاسد الخالصة، قد اضطروا للاعتراف بندرتها وضآلة قدرها كما يظهر ذلك من خلال الأمثلة القليلة جدا التى يمثلون بها. وقد يكون فى بعضها نظر وهى الملاحظة الثانية.

٢ ـ بعض المصالح التى اعتبرت خالصة، إنما اعتبرت كذلك وسُلِّمَت، بقدر من التجوز والتغاضى، من حيث كان معارضها ضئيلا وتافها لا يلتفت إليه. قال ابن عاشور: «على أن بعض المضرة قد يكون لضعفه مغفولاً عنه ممن يلحقه، فذلك منزل منزلة العدم، مثل المضرة اللاحقة للقادر على الحمل، الذى يناول متاعا لراكب دابة سقط منها متاعه، فإن فعله ذلك مصلحة محضة للراكب، وإن ما يعرض للمناول من العمل، لا أثر له فى جلب ضر إليه»[(٢)] وهذا ضرب من التقريب فى الحكم والاعتبار. أى أن المصلحة هنا خالصة تقريبا. فتعتبر خالصة، وتسمى خالصة.

٣ ـ إذا كان ابن القيم ـ لكى يتمكن من الوصول إلي فصل الخطاب» ـ قد فرق بن معنيين من خلوص المصلحة أو المفسدة، فإن ذلك التفريق يبقى ذهنيا نظريا. أما فى القواعد فلا نجد إلا أحد المعنيين، وهو المصالح المشوبة والمستلزمة

---

(١) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة ٢/ ١٥ ـ ١٦.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية: ٦٧.

لقدر من الضرر، يسبقها، أو يرافقها، أو يلحقها. وكذلك المفاسد، لابد لاتقائها ودفعها من التضحية بقدر من المصالح والمنافع. وإذا كان هذا هو الواقع المعيش، فإن الكلام فيه، لا فى الإمكان العقلى.

ونتيجة لكل من سبق نجد، أننا عمليا ليس أمامنا لتميز المصالح والمفاسد واعتبارها وتقديرها إلا التقريب والتغليب.

التقريب والتغليب فى ترتيب المصالح:

وأعنى بترتيب المصالح تقسيمها إلى مراتب ودرجات حسب أهميتها ومنزلتها فى الشرع وفى حياة الناس.

وأشهر ما نجد فى هذا الباب هو التقسيم الثلاثى الذى يجعل المصالح على مراتب ثلاث هى: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات.

ومن أقدم ما وصلنا من ترتيب للمصالح والأحكام على هذا النحو، ما نجده عند أمام الحرمين فى (البرهان)، وخاصة فى باب تقاسيم العلل والأصول، من كتاب القياس[1]. وقد استعمل مصطلحات الضرورات، والحاجات، والمحاسن.

ولم يقدم ضوابط عامة للتفريق بين هذه المراتب، ولكنه كان يعطى لذلك أمثلة. فمن قبيل الضرورات: حفظ الدماء المعصومة بالقصاص والزجر عن الاعتداء عليها. ومن قبيل الحاجات العامة: جواز الإجارات بين الناس. ومن قبيل المحاسن والمكرمات: الطهارات. . .

ثم جاء بعده تلميذه أبو حامد الغزالى، فسار على هذا المنوال، ولكنه هذب وأضاف. فقال فى (شفاء الغليل): «إلا أن المقاصد تنقسم مراتبها:

فمنها: ما يقع فى محل الضرورات، ويلتحق بأذيالها ما هو تتمة وتكملة لها.

ومنها: ما يقع فى رتبة الحاجات، ويلتحق بأذيالها ما هو كالتتمة والتكملة لها.

ومنها: ما يقع فى رتبة التوسعة والتيسير. الذى لا ترهق إليه ضرورة، ولا تمس إليه حاجة، ولكن تستفاد به رفاهية وسعة وسهولة. فيكون ذلك أيضا

(١) انظر البرهان: ٢/ ٩٢٣ إلى ٩٦٤.

مقصودا فى هذه الشريعة السمحة السهلة الحنيفية. ويتعلق بأذيالها ولواحقها ما هو فى حكم التحسين والتتمة لها، فتصير الرفاهية مهيأة بتكميلاتها[1]».

ويلاحظ أنه قد تحدث عن سمات المرتبة الأخيرة بما يوضح إلى حد ما ـ أهميتها ووظيفتها، وهو ما لم يفعله مع المرتبة الأولى والثانية، إلا أنه مثل المرتبة الأولى بحفظ النفوس بالقصاص، وحفظ الأموال بالقطع. ويفهم من سياق كلامه[2]، أنه يعتبر المرتبة الأولى متمثلة فى حفظ الضروريات الخمس: الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

ومن الأمثلة التى أدرجها ضمن المصالح الحاجية: تزويج الولى للصغير والصغيرة حرصا على مصلحتهما وعدم تفويت فرصة الزواج عليهما[3].

ومن أمثلة التحسينيات عنده: مراعاة الكفاءة فى الزواج، والمحافظة على مهر المثل[4]. وأدرج ضمن هذه الرتبة ـ بصفة عامة ـ كل ما يدخل فى «رعاية أحسن المناهج فى العبادات والمعاملات، والحمل على مكارم الأخلاق، ومحاسن العادات»[5].

وفى كتابه (المستصفى) لم يكد يضيف جديدا فى هذا الباب، إلى ما ذكره فى (شفاء الغليل)، بل أنه أعاد بعض التعريفات والأمثلة بحذافيرها..[6].

ومضى الأصوليين من بعده يكررون ما قاله ويحومون حوله...

ثم جاء الشاطبى، ولكنه فى هذه النقطة بالذات، لم يضف الشىء الكثير إلى ما قاله أبو حامد.. ولعل أهم إضافة له هى وضعه لضوابط تتميز بها مرتبة الضروريات، ومرتبة الحاجيات وهو ما أغفله الغزالى.

---

(١) شفاء الغليل فى بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل: ١٦١ ـ ١٦٢.
(٢) انظر خاصة ص ١٦٠.
(٣) شفاء الغليل ١٦٥.
(٤) نفسه ١٦٧.
(٥) نفسه ١٦٩.
(٦) انظر: المستصفى ١/ ٢٧٩ إلى ٢٩٠.

قال فى تعريف الضروريات: «فمعناها أنها لابد منها فى قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة. وفى الأخرى: فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين»[1].

وقال فى تعريف الحاجيات: «فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة، ورفع الضيق، المؤدى فى الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين ـ على الجملة ـ الحرج والمشقة...»[2].

أما التحسينيات، فكرر فيها ما قاله الغزالى تقريبا[3].

وإذا كانت مرتبة الضروريات تمثل عادة بالضروريات الخمس، فإن الشاطبى قد توسع شيئا ما فى ترتيب عدد من المصالح والأحكام المشتملة عليها، ضمن مرتبة الحاجيات والتحسينيات، واختار أمثلته من مختلف الأبواب الفقهية من عبادات، وعادات ومعاملات، وجنايات[4].

والذى أردت من إثارة مسألة الترتيب هذه، هو أن أبين أنه ليس هناك حد فاصل ونهائى بين المصالح المعتبرة ضرورية، والمصالح المعتبرة حاجية، والمصالح المعتبرة تحسينية. وليس فى الإمكان التفريق بين هذه المراتب ـ فى غالب الأحيان ـ إلا على وجه التقريب والتغليب.

فلو أخذنا الأحكام الفقهية وأردنا أن نوزعها على المراتب الثلاث، لتحيرنا فى كثير منها، ولاختلفنا فى كثير منها، مما يجعلنا فى النهاية نسلم بأن الأمر لابد فيه من التقريب والتغليب. وكذلك لو انطلقنا من المصالح ومطالب الناس ذاتها، فسنصل إلى نفس النتيجة.

وليس هذا قاصرا على التفصيل والتطبيق، بل هو واقع ـ ولو بدرجة أقل ـ حتى فى جانب التنظير والتقعيد. فمثلا لو قارنا تمييز كل من الغزالى والشاطبى للتحسينيات، لوجدنا الغزالى يعتبر وظيفتها هى «التوسعة والتيسير» بينما نجد هذه

---

(١) الموافقات: ٢/٨.

(٢) نفسه: ١١ ـ ١١.

(٣) نفسه: ١١.

(٤) نفسه: ١١.

الوظيفة مسندة إلى الحاجيات عند الشاطبى. والتحسينيات عنده يقتصر دورها على «التحسين والتزيين»[1]، وهو ما أسنده الغزالى إلى مكملات التحسينيات، كما تقدم فى كلامه.

ويبدو أن العلماء الخائضين فى هذا الموضوع كانوا على وعى واقتناع بأن هذا الترتيب الثلاثى غير كاف لتمييز رتب المصالح وإبرازها، وأن الاقتصار على الرتب الثلاث إنما هو للتيسير والتقريب. ولهذا نجدهم جعلوا مع كل مرتبة مرتبة أخرى، هى مكملاتها، على غرار ما فعله المحدثون عندما قسموا الأحاديث إلى صحيح وحسن وضعيف، ثم وجدوا هذه المراتب لا تستوعب فجعلوا مع الصحيح لذاته، الصحيحَ لغيره، ومع الحسن لذاته، الحسنَ لغيره، ومع الضعيف المضعفَ والضعيفَ المعتضد. . .

ووجدنا من العلماء من يتجاوز التقسيم الثلاثى للمصالح من أول خطوة. فالتقسيم عند الجوينى خماسى، وإن كان عند التمحيص يؤول إلى الأقسام الثلاثة. . .[2]

ونقل السيوطى عن بعضهم أن «المراتب خمسة: ضرورة، وحاجة، ومنفعة، وزينة، وفضول.

فالضرورة: بلوغه حدا إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب. . .

والحاجة: كالجائع الذى لو لم يجد ما يأكله لم يهلك، غير أنه يكون فى جهد ومشقة.

والمنفعة: كالذى يشتهى خبز البر، ولحم الغنم، والطعام الدسم.

والزينة: كالمشتهى الحلوى والسكر، والثوب والمنسوج من حرير وكتان.

والفضول: كالتوسع بأكل الحرام والشبهة[3]».

وعلى كل فالعبرة ليست فى وضع الأقسام والرتب، وجعلها ثلاثا أو خمسا أو سبعا، بل العبرة فى وضع الحدود الفاصلة بين كل مرتبة وأخري، والعبرة أكثر

---

(١) نفسه: ١٢.

(٢) انظر توضيح ذلك فى: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبى، ص ٣٤ ـ ٣٦.

(٣) الأشباه والنظائر: ٨٥.

فى توزيع المصالح والمفاسد وتصنيفها على الرتب الموضوعة فهاهنا تظهر الأهمية والفائدة، وهاهنا تكمن الصعوبة، فلا يسعفنا حينئذ سوى الاعتماد على التقريب والتغليب.

وقد ذكر الدكتور البوطى عددا من الأمثلة للمصالح والمفاسد المتفاوتة والمتعارضة ثم قال: «أما ما وراء القدر الذى ذكرناه، وذلك كالتفاوت الدقيق الذى قد يكون فى درجة الحاجيات أو التحسينيات نفسها، فلم نعرض له، لأن هذا التفاوت لا يخضع كما ذكرنا لضابط يمكن الاجتماع عليه، وإنما هو عائد إلى ملكة المجتهد وفقهه[1]».

وقد يتساءل البعض عن جدوى التصنيف والترتيب التفصيليين للمصالح والمفاسد. وقد يرى البعض الآخر أن هذا مجرد تعمق نظرى، أو مجرد تفلسف فى مقاصد الشريعة، فلا لزوم لإضاعة الوقت فى وضع الضوابط وتحديد الحدود التفصيلية، ولا فائدة من محاولة فرز الأحكام وتوزيعها على المراتب الثلاث. . .

ولهذا أرى أنه لابد من كلمة حول الفائدة «العملية» لترتيب المصالح والمفاسد. وفائدة ذلك تتجلى فيما يلى:

١ ـ من المعلوم أن «الضرورات تبيح المحظورات» ولهذا نحتاج إلى معرفة ما يدخل فى الضرورات، فتباح عنده المحظورات، وما ليس كذلك. وبدون تحديد ضروريات كل صنف من أصناف المصالح، ستبقى قاعدة «الضرورات تبيح المحظورات» بلا فائدة أو بلا معنى. ويذهب الناس فى تضييقها وتوسيعها كل مذهب. وهذا يعنى الفقهاء، وعامة المكلفين. فلابد إذا من تحديد أكثر ما يمكن من الضروريات، وأيضا لابد من وضع ضوابط تصلح للتطبيق على نوازل الواقع ومستجداته وهذا لن يتأتى إلا على وجه التقريب. والتقريب خير من التعطيل كما قال القرافى.

ومن أحسن وأشمل ما وقفت عليه فى شأن تعريف الضرورة وضبط حدودها ما قاله الدكتور وهبة الزحيلى، وهو: «الضرورة: هى أن يطرأ على الإنسان حالة من الخطر أو المشقة الشديدة بحيث يخاف حدوث ضرر أو أذى بالنفس أو بالعضو أو بالعرض أو بالعقل أو بالمال، وتوابعها ويتعين عندئذ ارتكاب الحرام أو ترك

---

(١) ضوابط المصلحة: ٢٦٢.

الواجب، أو تأخيره عن وقته، دفعا للضرر عنه فى غالب ظنه، ضمن قيود الشرع»[1].

غير أن هذه الضرورة الملجئة، ليست هى كل ما يعنيه العلماء بالمصالح الضرورية بل يعنون كل ما يتحقق به الحد الأدنى من الحفظ والاستمرار للمصالح الأساسية (وهى: الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال) سواء كان ذلك من قبيل الجلب أو الدفع[2] أو بعبارة الجوينى: النفع والدفع[3] وبعبارة الشاطبى: الحفظ الوجودى، والحفظ العدمى[4].

٢ ـ من القواعد الفقهية المعمول بها، قاعدة «الحاجات تنزل منزلة الضرورات»[5] ولتطبيق هذه القاعدة لابد أولا من معرفة الحاجات وتمييزها، ولابد ثانيا من تمييز بعض الحاجات عن بعض، لنعرف الحاجات التى تنزل منزلة الضرورات، والتى لا تنزل هذه المنزلة. أما أن تنزل جميع الحاجات منزلة الضرورات، فهذا غير وارد.

٣ ـ وأكثر ما يحوجنا إلى تصنيف المصالح والمفاسد وترتيبها، هو التعارض بينها ففى كل حين، وفى كل حال تتعارض المصالح فيما بينها، أو المفاسد فيما بينها، أو تتعارض المصالح مع المفاسد. ولا يكون أمامنا سوى الترجيح. والترجيح لا يتأتى إلا مع ترتيب المصالح والمفاسد، لنعرف ما نقدم وما نؤخر، وما نحفظ وما نُفَوِّت.

التغليب بين المصالح والمفاسد المتعارضة:

مصلحية الشريعة الإسلامية ومصلحية أحكامها مسألة لا تحتاج إلى إثبات ولا إلى بيان. فعليها عاشت الأمة سلفا وخلفا. علماء وعامة ولم يكن للنزعة الظاهرية أن تؤثر على إجماع الأمة على اعتبار أحكام الشريعة إنما ترمى إلى حفظ مصالح العباد على أرقى وجه وأتمه. فى عاجل حياتهم وآجلها.

ولكى يكون حـ ـظ المصالح أرقى وأتم وأسلم، جاءت الشريعة لا لتقرر مبدأ

---

(١) نظرية الضرورة الشـ ـ: ٦٧ ـ ٦٨.

(٢) أقصد ما يعبر عنـ ـ ـب المصالح ودرء المفاسد.

(٣) انظر البرهان: ٢ ٩٢.

(٤) انظر الموافقات ٢ .

(٥) انظر الأشباه والنـ ـر للسيوطى ٨٨. والقاعدة ٣١، من مجلة الأحكام العدلية.

غاية المصالح فحسب، ولا لتضع تشريعاتها على أساس حفظ المصالح فحسب، بل جاءت بقواعد وموازين لحفظ المصالح، وجاءت بترتيبات وأولويات للمصالح.

وإذا كان هذا كله معلوما ومسلما، فإن الذى يعنينى الآن تقريره والتسليم به هو ما يترتب عنه ويتفرع عنه. وأعنى على وجه الخصوص أمرين هما:

١ ـ ضرورة النظر المصلحى إلى النصوص والأحكام الشرعية، باعتبار أن وراء كل حكم شرعى مصلحة أو مصالح يرمى إلى جلبها، أو مفسدة أو مفاسد يرمى إلى دفعها. وأن ذلك هو غاية عملنا بمقتضى الحكم الشرعى والنص الشرعى، وأننا نكون متمسكين بحكم الشرع بقدر ما نحقق من مقاصده المصلحية، ونكون مضيعين له بقدر ما نفوت من مقاصده المصلحية. ولا تنافى أبدا بين هذا الاعتبار وبين اعتبار التعبد. فالتعبد ثابت من حيث إننا نفعل ذلك إيمانا وامتثالا. بل إن أكمل صور التعبد هى تلك التى تجمع بينه وبين الاعتبارات المصلحية.

٢ ـ ضرورة الأخذ بمبدأ التغليب بين المصالح والمفاسد المتعارضة. وهذا هو بيت القصيد. فحياتنا الخاصة والعامة، وحياتنا الدينية والدنيوية ـ إن صح هذا التفريق ـ تعج بالتعارضات بين المصالح المفاسد. فليس من المصلحة فى شىء إهدار ما تعارض من المصالح وليس من المصلحة في شئ إهدار المصلحة الكبرى للصغرى. وليس من المصلحة فى شىء إهدار مصالح بدعوى أنها غير منصوص عليها، أو ارتكاب مفاسد بدعوى أنها غير منهى عنها. وليس من المصلحة فى شىء إهدار مصالح جليلة لمصلحة أدنى منها وكثير بدعوى أن هذه منصوصة وتلك مرسلة. وليس من المصلحة فى شىء ارتكاب مفاسد خطيرة بدعوى أن نصا ما قد أباحها أو أباح السبيل إليها.

لا أريد أن نحدث انفصاما بين النص والمصلحة. كذلك الذى توهمه نجم الدين الطوفى رحمه الله[1]. ولكن، لنعلم أن تنكرنا للمصالح الحقيقية الثابتة، وسكوتنا أو إقرارنا للمفاسد الحقيقية الثابتة، وكذلك إهدارنا للمصالح الغالبة الراجحة لنعلم أن هذا هو سبب الفصام المتوهم بين النص والمصلحة. ولرفع هذا الفصام المزعوم، لابد من الرجوع إلى الفكرة الأولية المسلمة، وهى مصلحية الشريعة وأحكامها، ثم طرد هذه الفكرة بثبات وتوازن، وعن علم ونظر. ومن

---

(١) سيأتى ذكر ذلك قريبا إن شاء الله.

ذلك تغليب ما غلب وترجيح ما رجح.

انظر إلى الإمام شهاب الدين القرافى وهو يقرر فى ثقة واطمئنان «اعلم أن الأوامر تتبع المصالح، كما أن النواهى تتبع المفاسد...»[١].

وهو فى ذلك موافق لشيخه الإمام ابن عبد السلام الذى يقول: «المصالح والمفاسد فى رتب متفاوتة. وعلى رتب المصالح تترتب الفضائل فى الدنيا والأجور فى العقبى. وعلى رتب المفاسد تترتب الصغائر وعقوبات الدنيا والآخرة...»[٢].

يوضح ذلك إمام ثالث من أئمة الشريعة. هو أبو إسحاق الشاطبى، حيث يقول: «إن كانت الطاعة والمخالفة تنتج من المصالح والمفاسد أمرا كليا ضروريا، كانت الطاعة لاحقة بأركان الدين، والمعصية كبيرة من كبائر الذنوب. وإن لم تنتج إلا أمرا جزئيا. فالطاعة لاحقة بالنوافل واللواحق الفضلية. والمعصية صغيرة من الصغائر. وليست الكبيرة فى نفسها مع كل ما يعد كبيرة على وزان واحد، ولا كل ركن مع ما يعد ركنا على وزان واحد أيضا. كما أن الجزئيات فى الطاعة والمخالفة ليست على وزان واحد. بل لكل منها مرتبة تليق بها»[٣].

وهكذا، فالمصلحة هى الأساس، وعلى هذا الأساس تتقرر الأوامر والنواهى. الأوامر لجلب المصالح، والنواهى لدرء المفاسد. وعلى هذا الأساس تتفاوت مراتب الفضل والأجر، ومراتب العقوبة والإثم، سواء فى الدنيا أو فى الآخرة. وعلى هذا الأساس تأخذ الأحكام الشرعية مواقعها ومراتبها.

يقول الإمام الشاطبى أيضا: «فالأوامر والنواهى من جهة اللفظ على تساو فى دلالة الاقتضاء. والتفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو ندب، وما هو نهى تحريم أو كراهة، لا تعلم من النصوص. وإن عُلم منها بعض، فالأكثر منها غير معلوم. وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعانى والنظر إلى المصالح، وفى أى مرتبة تقع»[٤].

فمثلا جاء النهى عن شهادة الزور، وأنها من أكبر الكبائر. فهل معنى هذا أن كل شهادات الزور على درجة واحدة من التحريم والإثم؟.

---

(١) الفروق ـ الفرق ١٣٦.

(٢) قواعد الأحكام فى مصالح الأنام ١/ ٢٤.

(٣) الموافقات ٢/ ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

(٤) الموافقات ٣/ ١٥٣.

لو ذهبنا نتتبع شهادات الزور فى الدنيا لأمكن أن نصنف منها عشرات الأصناف، وعشرات الرتب، والنص المحرم[1] ـ من حيث لفظه ـ لا يفرق بين شهادة زور وغيرها، ولكن منطق المصالح والمفاسد يقضى بلا تردد أن مراتب التحريم والإثم فى شهادات الزور تكون وفق ما يترتب عنها من المفاسد والإضرار. فشهادة الزور قد ينتج عنها أكل مال بالباطل، والمال مقادير وقد ينتج عنها استحلال فرج حرام، وقد ينتج عنها تحريم فرج حلال. وقد ينتج عنها إثبات نسب باطل، أو إبطال نسب صحيح. وقد ينتج عنها قتل برئ. أو جلده. أو سجنه . . فإذا كانت أدنى شهادات الزور تعتبر بمقتضى النص محرمة ومن أكبر الكبائر، فلا شك ـ بمقتضى المفاسد الناجمة عنها ـ أنها تكبر وتكبر كلما زادت أضرارها على الناس. . .

ومثال آخر، يذكره ابن عبد السلام، هو جريمة التولى يوم الزحف، فإنها معدودة بنص الحديث من الكبائر، ومن الموبقات[2]. ولكن أسوأ منها وأفظع جريمة أخرى ليس فيها وعيد منصوص ولا عقوبة محددة، هى كشف أسرار المسلمين لأعدائهم. يقول فى ذلك ابن عبد السلام: «وكذلك لو دل الكفارَ على عورة المسلمين، مع علمه بأنهم يستأصلونهم بدلالته، ويسْبون حُرُمهم وأطفالهم، ويغتنمون أموالهم، ويزنون بنسائهم، ويخربون ديارهم، فإن تسببه إلى هذه المفاسد أعظم من توليه يوم الزحف بغير عذر، مع كونه من الكبائر»[3].

وما يقال فى المفاسد وأثرها فى درجات التحريم، يقال نظيره فى المصالح وأثرها فى درجات الوجوب . . . وإذا ظهر المقصود فلتُقَس أمثلة أخرى على ما ذكر. فإن المهم عندى هو إعادة الاعتبار إلى فقه المصالح والمفاسد. فهو الفقه

---

(١) النصوص فى تحريم شهادةالزور كثيرة. أقتصر منها على حديث الصحيحين، عن أبى بكرة قال، قال رسول الله ﷺ: ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ ثلاثا ـ قلنا: بلى يا رسول الله. قال: الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، وكان متكئا، فجلس وقال: ألا وقول الزور، وشهادة الزور، فما زال يكررها حتى قلنا ليته سكت.

(٢) عن أبى هريرة، أن النبى ﷺ قال: اجتنبوا السبع الموبقات، قلنا: وما هى يا رسول الله؟ قال: الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التى حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولى يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات. رواه مسلم.

(٣) قواعد الأحكام ١/ ١٩.

الصحيح والأصيل، وهو فقه الصحابة خير القرون، ولنتأمل هذا النموذج الذى هو أشبه ما يكون بكلام النبوة وهدى النبوة.

روى الامام مالك بسنده إلى عبد الله بن مسعود رضى الله عنه، أنه: «قال لإنسان: إنك فى زمان كثير فقهاؤه، قليل قراؤه تحفظ فيه حدود القرآن، وتُضيِّع حروفه. قليل من يسأل كثير من يعطى، يطيلون فيه الصلاة ويقصرون فيه الخطبة يُبَدُّون[1] أعمالهم قبل أهوائهم. وسيأتى على الناس زمان قليل فقهاؤه، كثير قراؤه، تحفظ فيه حروف القرآن، وتضيع حدوده، كثير من يسأل، قليل من يعطى، يطيلون فيه الخطبة، ويقصرون فيه الصلاة، يبدون فيه أهوائهم قبل أعمالهم[2]».

وجوهر الاستشهاد عندى بهذا النص، هو أن ابن مسعود ـ بنفسه وبعصره ـ يمثل فقه المصالح والأولويات الصحيحة ووضعَ كل شىء فى مرتبته حسب أهميته ومصلحته. وهو رضى الله عنه يحذر من زمان تنقلب فيه الأولويات، وتختل فيه الموازين، ولا يبقى للمصالح ترتيبها الصحيح.

يقول العلامة ابن عاشور: «مساق كلام ابن مسعود: الثناء على الزمان الذى هو فيه، بأن أهله يضعون أمر الدين مواضعها، فيقدمون الأنفع على غيره، ولا يشتبه عليهم التفريط بالاستقامة، وذم الزمان الذى سيجيئ بأن أهله يفيتون الأنفع والنافع ويعبأون بما دون الأنفع، وبالضار، لأنهم لا يضعون أمور الدين مواضعها فى الترتيب والارتكاب...[3]».

وترتيب المصالح حسب أهميتها وفائدتها، وكذلك ترتيب المفاسد حسب ضررها وخطورتها، ينبنى عليه إعطاء كل مصلحة ما تستحقه من الحفظ والعناية، وإعطاء كل مفسدة ما تستحقه من الدرء والوقاية، وينبنى عليه أمر آخر، هو ما أريد الوصول إليه الآن، وهو مشروعية التغليب والترجيح بين المصالح والمفاسد عند تعارضها وتدافعها.

فمن يقول بمصلحية الشريعة وأحكامها، يقول حتما بتفاوت المصالح وتفاضلها ومن يقول بهذا يقول تلقائيا بوجوب التغليب بين المتعارض منها، لأن «تقديم

---

(١) أى يقدمون. والمعنى أن أعمالهم لا تأتى عن هوى، بل الهوى تابع.
(٢) الموطأ ١/ ١٧٣.
(٣) كشف المغطى: ١٢٢ ـ ١٢٣.

الأصلح فالأصلح، ودرء الأفسد فالأفسد مركوز فى طبائع العباد، نظرا لهم من رب الأرباب»[1] كما يقول شيخ المصالح ابن عبد السلام. ويضيف رحمه الله «ولا يقدِّم الصالحَ على الأصلح إلا جاهل بفضل الأصلح، أو شقى جاهل لا ينظر إلى ما بين المرتبتين من التفاوت»[2].

فالتغليب بين المصالح والمفاسد خلقه الله فطرة وغريزة، وأرشد إليه ديانة وشريعة، قال الإمام الغزالى: «عند تعارض مصلحتين ومقصودين ... يجب ترجيح الأقوى»[3].

والأقوى من المصلحتين ليس إلا ما كان أنفس قيمة، أو أوسع نفعا، أو أقل ضررا، على ما سيأتى تفصيله قريبا بحول الله تعالى، وإنما أرمى الآن إلى تقرير المبدأ وتثبيته.

وفى نطاق هذا المبدأ، وقف الفخر الرازى وقفة تأصيلية محكمة، وذلك عند تفسيره لقوله سبحانه ﴿ **قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ** ﴾[4] قال رحمه الله: «.. فهذه الآية تقتضى حل كل المنافع، وهذا أصل معتبر فى كل الشريعة. لأن كل واقعة تقع: فإما أن يكون النفع فيها خالصا، أو راجحا، أو الضرر يكون خالصا، أو راجحا. أو يتساوى الضرر والنفع، أو يرتفعا.

أما القسمان الأخيران ـ وهو أن يتعادل الضرر والنفع، أو لم يوجد قط ـ ففى هاتين الصورتين وجب الحكم ببقاء ما كان على ما كان.

وإن كان النفع خالصا وجب الإطلاق بمقتضى هذه الآية.

وإن كان النفع راجحا والضرر مرجوحا، يقابل المثل بالمثل، ويبقى القدر الزائد نفعا خالصا، فيلتحق بالقسم الأول الذى يكون النفع فيه خالصا.

وإن كان الضرر خالصا، كان تركه خالص النفع، فيلتحق بالقسم المتقدم.

وإن كان الضرر راجحا، بقى القدر الزائد ضررا خالصا، فكان تركه نفعا خالصا. فبهذا الطريق صارت هذه الآية دالة على الأحكام التى لا نهاية لها فى

---

(١) قواعد الأحكام ١/ ٥.
(٢) قواعد الأحكام ١/ ٥.
(٣) المستصفى ١/ ٢١٢.
(٤) سورة الأعراف: ٣٢.

الحل والحرمة. . . [1]».

غير أن هذا المنطق الحسابى الذى يبدو غاية فى الوضوح والبداهة من الناحية النظرية والتقعيدية، لا ينبغى أن يخدعنا وينسينا التعقيدات البالغة عند الممارسة والتطبيق، بحيث نحتاج إلى عناء كبير ويقظة بالغة لكى ندرك أى النفعين أنفع، وأى الضررين أضر، وهل النفع والضر متساويان أو متفاوتان، وكذلك النفعان المتعارضان، والضرران المتعارضان. . . **ولهذا لابد ولا مفر من الرضى بالتقريب والتغليب فى كثير جدا من الحالات.**

(١) مفاتيح الغيب ٤/٢٠٢.

المبحث الثانى

معايير التغليب بين المصالح والمفاسد المتعارضة

التغليب بين المصالح المتعارضة والمفاسد المتعارضة وبين المصالح المتعارضة مع المفاسد، قد يكون الأمر فيه واضحا ميسورا لكل واحد، ويقع بنوع من التلقائية والبداهة، باعتبار أن ذلك «مركوز فى طبائع العباد» كما قال ابن عبد السلام، يكون هذا واضحا ميسورا فى مثل الأمثلة التى ضربها، هى أن تخير صبيا بين لذيذ وألذ، فيختار الألذ، وتخيره بين فلس ودرهم، فيختار الدرهم، وتخيره بين درهم ودينار، فيختار الدينار[1].

ولكن أمر المصالح والمفاسد المتفاوتة والمتعارضة لا يقف عند هذا الحد، ولا ينحصر فى أمثال هذه الصور البسيطة. بل تتشابك الأمور وتتداخل وتلتبس فى حالات وصور لا حصر ها، حتى لتجد قوما ﴿**ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا**﴾[2] وتجد من يعيشون فى الأرض فسادا وهم يرددون: ﴿**إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ**﴾[3] وآخرين ﴿**خَلَطُوا عَمَلاً صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ**﴾[4].

ولا يعصم من هذا إلا العلم والبصيرة ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾[5] ومن هنا، فإن كثيرا من صور التعارض بين المصالح والمفاسد، لابد لها من أهل العلم والاجتهاد. ينظرون فيها فى حينها، ويقلبون النظر فيها بجميع ملابساتها، ومن جميع وجوهها، فيوازنون ويسددون ويقاربون.

وسواء كان النظر والتغليب من قبل الفقهاء المجتهدين ومن والاهم من القضاة

---

(١) قواعد الأحكام ١/ ٥.

(٢) سورة الكهف: ٩٩.

(٣) سورة البقرة: ١٠.

(٤) سورة التوبة: ١٠٢.

(٥) سورة الأنبياء: ٧.

والمفتين، أو كان من قبل المكلفين أنفسهم، فيما يقرب الأمر فيه ويتأتى لهم تمييز راجحه من مرجوحه، فإنه لابد فى كل تغليب، وفى كل تقديم وتأخير، من معيار أو معايير ـ حتى لا يكون التغليب اعتباطا وتخبطاً، ولا هوى وشهوة.

وقد بث العلماء ـ صراحة أو ضمنا ـ عددا من معايير الترجيح بين المصالح والمفاسد. وقد وجدت من صميم مهمتى فى هذا البحث، أو أتناول موضوع هذه المعايير، لأجمع بعض ما تفرق، وأجلى ما كان ضمنيا أو عارضا فى كلام العلماء، واجتهاداتهم، وأضيف ما عسى أن يكونوا سكتوا عنه أو غفلوا عنه. مع إعطاء الأمثلة التطبيقية لكل معيار.

ولا يخفى أن معايير الترجيح لا تكاد تحصى، وكل معيار يمكن أن تتفرع عنه وتندرج تحته، أو تلحق به، أو تستدرك عليه، معايير أخرى تخصص أو تقيد...

ثم إن الترتيب الذى سأعرض به هذه المعايير ليس بالضرورة هو الترتيب الذى يجب سلوكه عند إرادة التغليب والترجيح. بل التطبيق له نظره الخاص وتحريه الخاص، وحينئذ يظهر المعيار الحاسم فى المسألة.

المعياز الأول

النص الشرعى

لا أعنى بهذا ما يردده جمهور الأشاعرة من أن المصلحة لا تصبح مصلحة إلا بحكم الشرع، وأن المفسدة لا تصبح مفسدة إلا بحكم الشرع، وأن الأمور قبل حكم الشرع لا توصف إلا بحسن ولا بقبح ولا صلاح ولا فساد. لست أعنى هذا ولست أقول به وقد بينت بطلانه فى غير هذا البحث..[1].

الذى أعنيه هو أنه بعد أن ثبت أن الشريعة «إنما وضعت لمصالح العباد فى العاجل والآجل معا»[2]،وثبت أن أحكامها منبنية على هذا الأساس، فهذا يعنى أن النص الشرعى والحكم الشرعى منطويان، ولابد، على جلب مصلحة أو درء مفسدة، وأنه على قدر الحكم الذى أعطاه الشرع على قدر ما تكون المصلحة والمفسدة. أى أن هناك تكافؤ بين المصلحة وبين الحكم المتعلق بها.

فقد صار عندنا تلازم متبادل بين المصالح والمفاسد، وبين الأحكام الشرعية، أى أن إيماننا بمصلحية الشريعة يجعلنا نعتقد أن لكل مصلحة حكما يناسبها، ولكل حكم مصلحة تناسبه، وهذا يعنى أيضا أن هناك تلازما رتيبا بين الأحكام الشرعية من جهة، وبين ما تعلقت به مصالح ومفاسد.

وفى هذا المعنى يقول الشهاب القرافى: «والمصلحة إذا كانت فى أدنى الرتب، كان المرتب عليها الندب.

وإن كانت فى أعلى الرتب، كان المرتب عليها الوجوب.

ثم إن المصلحة تترقى، ويرتقى الندب بارتقائها حتى يكون أعلى مراتب الندب يلى أدنى مراتب الوجوب.

وكذلك نقول فى المفسدة بجملته وترتقى الكراهة بارتقاء المفسدة، حتى يكون أعلى مراتب المكروه يلى أدنى مراتب التحريم...»[3].

وبناء على هذا صار مسلما عند كافة العلماء، أن تعارض الواجب مع المندوب

---

(١) انظر مبحث (إدراك المصالح بالعقل؟) فى كتاب: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبى ص ٢٤١ وما بعدها.

(٢) انظر الموافقات ٢/ ٨.

(٣) الفروق. الفرق ١٣٦.

يقتضى تقديم الواجب، ولو بإسقاط المندوب، وأن تعارض المحرم مع المكروه، يقتضى تقديم درء المحرم، ولو بارتكاب المكروه.

ومن أمثلة هذا الباب فى السنة حديث العابد جريج، وهو فى الصحيحين، عن أبى هريرة رضى الله عنه، وفيه عن النبى ﷺ: «وكان جريج رجلا عابدا، فاتخذ صومعة، فكان فيها، فأتته أمه وهو يصلى فقالت: يا جريج. فقال: يارب أمى وصلاتى، فأقبل على صلاته، فانصرفت فلما كان من الغد أتته وهو يصلى، فقالت: يا جريج فقال يارب أمى وصلاتى فأقبل على صلاته فانصرفت، فلما كان من الغد أتته وهو يصلى، فقالت: يا جريج فقال يارب أمى وصلاتى فأقبل على صلاته، فقالت اللهم لا تمته حتى تريه وجوه المومسات. فتذاكر بنو إسرائيل جريجا وعبادته، وكانت امرأة بغى يتمثل بحسنها، فقالت: إن شئتم لأفتننه لكم. قال: فتعرضت له فلم يلتفت إليها. فأتت راعيا كان يأوى إلى صومعته فأمكنته من نفسها، فوقع عليها، فحملت. فلما ولدت قالت هو من جريج. فأتوه فاستنزلوه وهدموا صومعته وجعلوا يضربونه، فقال: ما شأنكم؟ قالوا: زنيت بهذه البغى فولدت منك! فقال: أين الصبى؟ فجاؤوا به، فقال دعونى حتى أصلي، فصلى. فلما انصرف أتى الصبىَّ. فطعن فى بطنه وقال: يا غلام من أبوك؟ قال: فلان، الراعى. قال: فأقبلوا على جريج يقبلونه ويتمسحون به وقالوا: نبنى لك صومعتك من ذهب. قال: لا، أعيدوها من طين كما كانت ففعلوا»[1].

ومحل الشاهد فى هذا الحديث هو أن جريجا لما دعته أمه وهو يصلى، تردد بين أن يستجيب لأمه ويقطع لذلك صلاته، أو أن يستمر فى صلاته ولا يجيب أمه. ولكنه رجح متابعة صلاته على إجابة أمه. فدعت عليه فاستجيبت دعوتها ونزل به ما نزل من البلاء. فكان فى ذلك دليل على خطئه فى ترجيح صلاته على إجابة أمه.

تفسير ذلك عند العلماء، أنه قدم المندوب على الواجب، حيث أنه كان فى صلاته نفل وتطوع، بينما بر الأم وإجابتها واجب. فلما ترك الواجب واشتغل بالمندوب استحق العقوبة التى نزلت به.

قال النووى: «وفى حديث جريج هذا فوائد كثيرة: منها عظم بر الوالدين،

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووى ١٦/١٠٦ ـ ١٠٧.

وتأكد حق الأم وأن دعاءها مجاب، وأنها إذا تعارضت الأمور بُدِئ بأهمها. . .[1]»

ومن أمثلة هذا الباب أيضا نازلة شغلت فقهاء عمالقة بالأندلس أوائل القرن الثامن الهجرى، وبالضبط عام اثنين وسبعمائة، ودار فيها نقاش فقهى طويل[2]. وذلك أن صومعة أحد المساجد كانت وسط الدور، فكانت تشرف عليها. فكان المؤذن إذا صعد الصومعة ليؤذن أصبحت البيوت وحرماتها تحت بصره. وسبَّب ذلك حرجا وتضايقا لبعض الناس، خاصة وأن المؤذن يصعد ويشرف عليهم خمس مرات فى اليوم. فلابد أن يقع بصره عى ما لا يجوز، وأن يوقع الناس فيما لا يحبون. فرفعت الشكوى إلى فقهاء عمالقة، فمنهم من أفتى بمنع المؤذن من صعود الصومعة، ومنهم من أقره على صعوده، وأن على جيران الصومعة أن يستتروا ويحتاطوا، وعلى المؤذن أن يغض بصره.

وكان أبرز الفقهاء الذين أفتوا فى النازلة، القاضى أبو عمر بن منظور ـ وهو الذى يصفه صاحب المعيار بالإمام وبالأستاذ [3]ـ فكان من القائلين بمنع المؤذن من صعود الصومعة، وأطال فى الاستشهاد على فتواه ومعارضة استدلالات المخالفين. ولكن أهم ما بنى عليه فتواه هو موازنة حكم الصعود إلى الصومعة، ومدى ما فيه من مصلحة مع النظر إلى الحرمات والعورات، ومدى ما فيه من ضرر وفساد على الناس. ومما قاله فى ذلك: «لكنه وجدنا هذا الصعود يشمل كونه ابتغاء الخير والثواب، وهذا مندوب، وكونه اطلاعا على حرم المسلمين وهو حرام لا يحل. . .[4]» وقال أيضا: «فَمَنْعُ صاحب المنزل المذكور من حقه فى منزله أكبر ضررا وأشد أذى من منع المؤذن من المنار. . .»[5].

قلت: وليس من هذا القبيل انزعاج بعض الغافلين من صوت المؤذن الذى يستعمل مكبر الصوت، خاصة فى أذان الفجر. فإن بعض الناس يتذمرون منه ويشتكون. بدعوى أن ذلك إذاية لهم، أو إزعاج لصبيانهم ولمرضاهم، وأنهم ربما ناموا متأخرين فيفسد عليهم نومهم. . . فهذا كله كلام لا وزن له عند النظر

---

(١) النووى على مسلم ١٦/١٠٨.

(٢) انظر المعيار المعرب ٨/ ٤٧٠ وما بعدها.

(٣) المرجع السابق ٤٥٩، وقد توفى سنة ٧٣٥ انظر ترجمته فى الديباج: ١٩٢.

(٤) نفسه ٤٨٠.

(٥) نفسه ٤٧٩.

والتمحيص بمقتضى الموازين والاعتبارات الشرعية. ذلك أن الاستيقاظ فى وقت الأذان واجب. فمن كان مستيقظا فبها ونعمت، ومن كان نائما فيجب عليه أن يستيقظ، حتى لو فرضنا فى الأذان شيئا من الإزعاج والتشويش لبعض الناس فى أحيان نادرة، فإن ذلك لا يرقى أثره وضرره إلى حد أن يؤثر على الأذان بالمكبر ويمنعه.

وإنما عرجت على هذه المسألة لما تداولته الصحف منذ سنوات من منع الأذان بمكبر الصوت، فى أحد الأحياء الراقية بإحدى العواصم الإسلامية الكبرى.

ومن الحالات التى يخل فيها بعض المسلمين بالترتيب الشرعى للتكاليف والمصالح، لجوء بعض الأغنياء إلى أداء الحج والعمرة سنة بعد أخرى على سبيل التطوع والتنفل، وهم تاركون - أو مقصرون على الأقل - لبعض واجباتهم المالية كالزكاة والجهاد بالمال، وإطعام الجائعين فى معاملهم أو حدائقهم أو حظائرهم...

تجد أحدهم مطوقا بهذه الواجبات الجليلة والخطيرة الشأن، وهو غير آبه لها ولكنه حريص على امتطاء الطائرة والتوجه إلى مكة والمدينة كل سنة. أو مرتين فى السنة. فينفق فى ذلك أموالا طائلة، ليكمل الحجة العاشرة، والعمرة العشرين.

وعلى هذا المنوال المختل ، والمخل بالترتيب الشرعى، ما نجده من إسراف باهظ الثمن فى تشييد المساجد وزخرفتها وتأثيثها، بينما أحياء غاصة بالآلاف من السكان لا تجد المسجد أصلا، أولا تجد ما يكفى عشر سكانها. فهذا اختلال شنيع فى التدبير والترتيب. فكم من مسجد يمكن أن نبنى بكلفته عشرة مساجد أو أكثر، فلأجل ماذا يقع هذا الإخلال بالواجب؟ - الواجب الكفائى فى بناء المساجد المحتاج إليها؟ - ولا يخفى على أحد أن هذا الإخلال إنما يقع لفائدة عمل مكروه فى حكم الشرع، وقد يعد حراما!.

على أن رجحان المصالح بعضها على بعض لا يقع فحسب بمقتضى اختلاف الأحكام الشرعية لتلك المصالح، كرجحان الواجب على المندوب، ورجحان المندوب على المباح، ورجحان التحريم على الندب والإباحة والكراهة.. الرجحان يقع أيضا حتى بين المصالح والمفاسد التى تعتبر ذات حكم واحد. أعنى أن الواجب يترجح على الواجب، والمحرم يترجح على المحرم وهكذا - وهذا أيضا يجرى تبعا للأهمية التى أعطاها النص الشرعى لكل مسألة: فمثلا: الجهاد واجب،

التحية واجب. ولكن شتان شتان بين الواجبين. فالبون بينهما شاسع بمقتضى دلالة النصوص نفسها، دلالتها من حيث الكثرة فى أحدهما والقلة فى الآخر، ودلالتها من حيث الوعد والوعيد، ودلالتها من حيث الأمر والتشديد والإلحاح...

وقل مثل هذا فى كثير من المسائل التى يحكم فيها عادة بنفس الحكم، ولكن النصوص المتعلقة بها تعكس فروقا ومراتب متفاوتة، فعلى قدر ذلك يكون الترجيح بينها. قال ابن عاشور: «.. ويقدم ما حض الشارع على طلبه، على ما طلبه طلبا غير محثوث»[1] وما يقال فى المطلوبات يقال فى المنهيات، فإن زيادة العناية والتأكيد فى شىء من المنهيات دليل على زيادة مفسدته. مثلما أن زيادة العناية والتأكيد فى شىء من المأمورات يدل على زيادة مصلحته وعلو مرتبته.

وأعود الآن إلى أصل هذا المعيار، وهو أن حكم النص معيار لمعرفة ما يرجح ويقدم من المصالح والمفاسد. وأن الترجيح ينبنى أيضا على مدى الأهمية والعناية التى أولاها النص الشرعى لكل مصلحة ولكل مفسدة.

أعود إلى أصل الفكرة، لأنتقل إلى إبطال وهم يتوهمه بعض الناس، وهو تعارض المصلحة مع النص. ولقد عبر كثير من الناس عن هذا الوهم بأشكال متعددة. وكان أصرحهم فى ذلك وأجرأهم هو نجم الدين الطوفى[2].

يفرق الطوفى بين قسمين من الشريعة: قسم العبادات والمقدَّرات، وقسم المعاملات والعادات. والقسم الأول يعول فيه على النصوص والإجماع. وأما القسم الثانى فالأسبقية فيه ـ عند التعارض ـ للمصلحة. قال: «أما المعاملات ونحوها، فالمتبع فيها مصلحة الناس كما تقرر. فالمصلحة وباقى أدلة الشرع إما أن يتفقا أو يختلفا. فإن اتفقا فبها ونعمت... وإن اختلفا، فإن أمكن الجمع فاجمع

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية ٧٦.

(٢) نجم الدين الطوفى، المتوفى سنة ٧١٦، له شرح للأربعين حديثا النووية، وفى شرحه لحديث «لا ضرر ولا ضرار» استطرد وأطال فى موضوع المصلحة ومنزلتها وحجيتها فى التشريع.

وقد قام الشيخ جمال الدين القاسمى بنشر شرح الطوفى للحديث المذكور خاصة، وعلق عليه ببعض التوضيحات ، ثم أعاد الشيخ رشيد رضا نشره فى مجلة المنار سنة ١٩٠٦

ثم كان هذا الشرح وما تميز به من آراء موضوع رسالة جامعية للدكتو مصطفى زيد، فقام ـ ضمن رسالته ـ بتحقيق النص ودراسته. وقام الأستاذ عبد الوهاب خلاف بإعادة نشر النص كما حققه مصطفى زيد، وألحقه بكتابه (مصادر التشريع الإسلامى فيما لا نص فيه) وعليه أحيل فى الاقتطافات الآتية من كلام الطوفى.

بينهما. . .»[1].

ثم قال: «وإن تعذر الجمع بينهما قدمت المصلحة على غيرها، لقوله ﷺ «لا ضرر ولا ضرار»، وهو خاص فى نفى الضرر، المستلزم لرعاية المصالح، فيجب تقديمه، ولأن المصلحة هى المقصودة فى سياسة المكلفين بإثبات الأحكام. وباقى الأدلة كالوسائل. والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل»[2].

وأما تفريقه بين قسم العبادات وقسم المعاملات، وجعله التعويل فى الأول على النص والإجماع دون اعتبار للمصلحة، وجعله التعويل فى الثانى على المصلحة ولو بإهدار حكم النص، فيبين سببه ومرجعه بقوله: «وإنما اعتبرنا المصلحة فى المعاملات ونحوها دون العبارات وشبهها، لأن العبادات حق للشرع خاص به. ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفا وزمانا ومكانا إلا من جهته، فيأتى به العبد على ما رسم له. . . وهذا بخلاف حقوق المكلفين، فإن أحكامها سياسية شرعية وشرعت لمصالحهم، فكانت هى المعتبرة، وعلى تحصيلها المعول»[3].

هذه خلاصة نظرة الطوفى إلى المصلحة وعلاقتها بالنصوص وإمكان تعارض النص والمصلحة، بحيث يتعين تقديم المصلحة على النص إذا تعلق الأمر بمجال المعاملات ونحوها،

وأما الرد على هذه الدعوى، فيكفى فيه كلام الطوفى نفسه، فما زدته على ذلك فإنما هو لزيادة تجلية المسألة.

فالطوفى يقرر أن الله تعالى قد تفضل فأوجد العباد بعد عدم، وسواهم، وعدلهم، وكرمهم، وهيأ لهم كل ما يحتاجون، وسخر لهم ما فى السموات والأرض، ثم بعث إليهم رسله تترى، فدعاهم وأرشدهم. . . فدل الاستقراء، لكل هذا ولتفاصيله التى لا تحصى أن الله تعالى مريد مصلحة عباده وخيرهم ونفعهم. . . قال: «إذا عرف هذا، فمن المحال أن يراعى الله عز وجل مصلحة خلقه فى مبدئهم ومعادهم ومعاشهم، ثم يهمل مصلحتهم فى الأحكام الشرعية،

(١) مصادر التشريع الإسلامى فيما لا نص فيه: ١٤١.
(٢) مصادر التشريع الإسلامى فيما لا نص فيه: ١٤١.
(٣) مصادر التشريع الإسلامى فيما لا نص فيه: ١٤٣.

إذا هى أعم، فكانت بالمراعاة أولى. . .[1]».

وعلى هذا، فالقول بتعارض النص مع المصلحة، ليس معناه فقط أن النص الشرعى لم يرع المصلحة، بل معناه أن النص قد عاق حفظ المصلحة، وتضمن حصول المفسدة. ولهذا نقول ـ على غرار قول الطوفى: «فمن المحال» أن يخلو حكم من أحكام الله، ونص من نصوصه، من حفظ المصلحة، فضلا عن أن يعارضها.

والطوفى أيضا مؤيد لهذا الاستنتاج، بل قائل به. يقول: «وبالجملة فما من آية من كتاب الله عز وجل، إلا وهى تشتمل على مصلحة أو مصالح»[2].

وليس هذا فى نصوص القرآن وحده، بل هو مطرد فى نصوص السنة سواء بسواء. يقول الطوفى: «وأما السنة فنحو قوله عليه السلام (لا يبيع بعضكم على بيع بعض، ولا يبيع حاضر لباد، ولا تنكح المرأة على عمتها أو خالتها، إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم» وهذا ونحوه فى السنة كثير، لأنها بيان الكتاب، وقد بينا اشتمال كل آية منه على مصلحة. والبيان على وفق المبيَّن»[3].

وهو يعزز تقريراته هذه، بالإجماع على تعليل الأحكام الشرعية بالمصالح والمفاسد. وهو إجماع لم يشذ عنه سوى «جامدى الظاهرية» على حد تعبيره. قال: «ومن ثم علل وجوب الشفعة برعاية حق الجار ومصلحته، وجواز السلم والإجارة، بمصلحة الناس، مع مخالفتهما للقياس، إذ هما معاوضة على معدوم، وسائر أبواب الفقه ومسائله معلل بالمصالح»[4].

والنتيجة المنطقية الحتمية لكل ما قدمته من كلام الطوفى هى أن يقول: لا يوجد نص شرعى وحكم شرعى إلا وفيه جلب مصلحة أو مصالح، أو فيه درء مفسدة أو مفاسد. ومن أعجب العجب، أن يرتب المرء على ذلك استنتاجا عكسيا!.

والطوفى حين تحدث عن تعارض النص مع المصلحة لم يقدم أى مثال لذلك، لا من الفقه ولا من الواقع ولا حتى على سبيل التخمين والتقدير. غير أنى أسعف دعواه تلك ببعض الأمثلة حتى يتم لى تفنيد الدعوى أصلا وفروعا.

---

(١) نفسه: ١١٨.
(٢) نفسه: ١١٦.
(٣) نفسه: ١١٦.
(٤) مصادر التشريع: ١١٦.

تحدث حفيد ابن رشد فى بدايته ـ كتاب الإيلاء ـ عن الطلاق الذى يقع فى نهاية أجل الإيلاء[1]، فقال: «فأما الطلاق الذى يقع بالإيلاء، فعند مالك والشافعى أنه رجعى، لأن الأصل أن كل طلاق وقع بالشرع أنه يحمل على أنه رجعى، إلى أن يدل الدليل على أنه بائن. وقال أبو حنيفة وأبو ثور: هو بائن، وذلك أنه إن كان رجعيا لم يزل الضرر عنها بذلك، لأنه يجبرها على الرجعة» قال: فسبب الاختلاف: معارضة المصلحة المقصودة بالإيلاء، للأصل المعروف فى الطلاق فمن غلب الأصل قال: رجعى، ومن غلب المصلحة، قال: بائن»[2].

والأصل الذى يشير إليه راجع إلى النص ومأخوذ منه، وهو النص الذى جاء فيه موضع واحد، وسياق واحد مع النص الذى ذكر الإيلاء وحكم بالطلاق عن عدم الفيئ إلى الزوجة. قال الله تبارك وتعالى: ﴿ **لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ . وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ . وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ وَلا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ . الطَّلاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ** ...﴾[3].

ففى النص أن المطلقة تعتد بثلاثة قروء. وأن زوجها أحق بها خلال مدة عدتها إن أراد بذلك الإصلاح. وهذا هو الطلاق الرجعى. ثم بين النص أن الطلاق الرجعى يكون مرتين...

فهذا هو الأصل فى الطلاق. وظاهر فى السياق أن طلاق المولى من هذا القبيل. فهو طلاق رجعى. ولكن البعض ـ حسب ابن رشد ـ رأى أن جعل الطلاق فى هذه الحالة رجعيا، وتمكين الزوج من استعادة عصمة مطلقته، إنما هو تمكين له من تجديد إضراره بها، وأنه لذلك يتنافى مع مصلحة المطلقة، ومع القصد من طلاق الإيلاء، الذى هو رفع الضرر عن الزوجة. ولهذا رأوا أن المصلحة

---

(١) الإيلاء فى اللغة هو الحلف. وفى الاصطلاح الفقهى، هو حلف الزوج ألا يقرب زوجته. وقد ضرب الله لمن وقع فيه أجل أربعة أشهر، فإما أن يرجع إلى وطء زوجته وإما أن يطلق لزوما.

(٢) بداية المجتهد ٢/ ١٠٢.

(٣) سورة البقرة: ٢٢٦ ـ ٢٢٩.

تقضى بأن يكون طلاق المولى بائنا، لا يملك فيه الزوج حق إرجاع مطلقته.

وهذا الاتجاه ينبنى على اعتبار أن الطلاق الرجعى فى هذه الحالة لا يحفظ المصلحة، وهذا مجرد افتراض قصير النظر.

فأولا: من أدرانا أن الزوجة ليست راغبة فى استمرار زوجيتها مع مطلقها، وأنها ليست حريصة على ذلك، وتجد فيه مصلحتها، لا مصلحة لها فى هذا الطلاق؟.

وثانيا: بعد فترة الإيلاء وبعد فترة من العدة، وقد يتعظ الزوج ويندم على ما فعل. وقد يكون الاتعاظ والندم من الزوجة أيضا، لأن الايلاء ـ فى الغالب ـ لا يأتى بغير سبب من الزوجة بل الأمر العادى أن يأتى ردا على تصرف ما من الزوجة. فهذا لا ننكره على الزوج. وكل ما فى الأمر أن الشرع لم يسمح له بالرد على زوجته بأن يهجرها ويحرمها حقها شهورا.

وثالثا: إذا ثبت تكرر إضراره بزوجته، فللقاضى أن يطلقها عليه أو يعاقبه على الإضرار. وقد نصت الآية ـ كما مر قريبا ـ بأن حق الزوج فى مراجعة زوجته مشروط بإرادة الإصلاح.

وقد علمنا بأدلة كثيرة أن الاتجاه العام للشريعة الإسلامية فى موضوع الطلاق هو عرقلته وتأخيره، التماسا لكل سبيل إلى إبقاء الزوجية وإصلاح ما فسد منها ﴿**لا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا**﴾. وهذا الاتجاه لا تخفى على أحد حكمته ومصلحيته، وخاصة عندما يكون بين الزوجين أولاد.

ومن الوقائع التى جرى فيها الإفتاء بخلاف النص، اتباعا لمصلحة ظنها المفتى راجحة، ما وقع فى الفتوى الشهيرة التى أفتى بها الفقيه المالكى يحيى بن يحيى الليثى تلميذ الإمام مالك وناشر مذهبه بالديار الأندلسية. وذلك أن الأمير الأندلسى عبد الرحمن بن الحكم جامع فى نهار رمضان، ثم استدعى الفقهاء، وعلى رأسهم يحيى بن يحيى، فاستفتاهم فيما فعل، وما يلزمه على ذلك فأفتاه يحيى بصيام شهرين متتابعين. واستغرب الفقهاء فتواه ولكنهم سكتوا حتى خرجوا فقالوا: لم خصصته بصيام شهرين، ولم تخيره فى العتق والإطعام؟! «فقال: لو فتحنا له هذا الباب، وطئ كل يوم وأعتق، فحُمل على الأصعب عليه لئلا

(١) سورة الطلاق: ١.

يعود»[1].

ومعلوم أن كفارة الإفطار عمدا فى رمضان، هى عند مالك وجمهور المالكية على التخيير بين الإطعام والعتق والصوم. دليلهم فى ذلك حديث الموطأ عن أبى هريرة أن رجلا أفطر فى رمضان، فأمره رسول الله ﷺ أن يكفر بعتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكينا...

والذى عليه الجمهور أن الكفارة على الترتيب لا على التخيير. وبه قال ابن العربى من المالكية، اعتمادا على ما جاء فى الحديث الآخر ـ أو لعلها رواية أخرى لنفس الحديث ـ أن رجلا جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: هلكت يا رسول الله، قال: وما أهلكك؟ قال: وقعت على امرأتى فى رمضان. قال: هل تجد ما تعتق به رقبة؟ قال لا. قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال لا. قال: فهل تجد ما تطعم به ستين مسكينا؟ قال: لا..[2].

وسواء رجحنا مذهب الجمهور لقوة دلالة الحديث على قصد الترتيب، أو أخذنا بما قد يفهم من حديث الموطأ من التخيير، بسبب استعمال الراوى لحرف «أو»، فإن الفقيه يحيى قد خالف المذهبين معا والحديثين معا وآثر تقديم مصلحة الزجر، باعتبار أن الأمير لا يعجزه ولا يردعه لا العتق ولا الإطعام، فظهر له أن المصلحة تقتضى إلزامه صوم شهرين متتابعين حتى لا يعود إلى انتهاك حرمة رمضان، وهذا يدل على نظر استصلاحى راسخ.

ولكن الاستصلاح النصى أحكم وأولى بالاعتبار والتقديم. فإذا كان المفتى قد خشى أن يفطر الأمير كل يوم ويعتق رقبة، أو أن يفطر ويطعم عن كل يوم ستين مسكينا، فأى مصلحة أعظم من هذه فى موضوعنا، وقد علمنا مدى عناية الشرع بالعتق وبإسعاف المحتاجين، فأن تتحرر ثلاثون رقبة، شىء جليل ومصلحة عظمى فى ميزان الشرع. وكذلك إطعام ألف وثمانمائة مسكين. فإذا لم يجدهم كرر الإطعام لمن وجد حتى يستوفى العدد.. ولو طاوعته امرأته فى الجماع لتضاعف عدد المستفيدين من ذلك، باعتبار أن الكفارة تلزمهما معا.

ومن الوقائع التى يمكن إدراجها فى هذا الباب، ما فعله الأمير الأموى على

---

(١) ترتيب المدارك للقاضى عياض ٣/٣٣٨.

(٢) الحديث رواه البخارى ومسلم والترمذى، كلهم من طريق أبى هريرة.

المدينة مروان بن الحكم، حيث قدم خطبة العيد على الصلاة، مخالفًا بذلك سنة النبى ﷺ والخلفاء الراشدين. فلما أنكر عليه أبو سعيد الخدرى رضى الله عنه زعم مروان أنه بقدم الخطبة حتى لا ينصرف الناس عن سماع الخطبة بعد أدائهم الصلاة. وقد نُقل هذا التدبير المبتدع عن عدد من الأمراء الأمويين[1].

قال القاضى ابن العربى: «هذا تغيير السنة بالنظر والقياس. وذلك باطل بإجماع الأمة. وإنما لم يجلس الناس لهم، لأنهم كانوا يعظون، فيقولون ما لا يفعلون، فقذفتهم قلوب الناس فلو أنهم حينئذ يتركون الناس، ويخطبون على أصحابهم خاصة، لكان أفضل لهم من تغيير السنة. فقد روى عن النبى ﷺ أنه لما قضى الصلاة يوم العيد خير الناس بين أن يقيموا فيستمعوا، أو ينصرفوا»[2].

ومعنى هذا الشرع لم يجعل سماع الخطبة، واجبا ولا سنة مؤكدة، فبقى على الندب والاستحباب. فراعى فى ذلك التخفيف على الناس، وترك الأمر لتقديرهم واختيارهم، خاصة وأن اليوم يوم عيد، يحتاج الناس فيه إلى التزاور وقضاء كثير من مآربهم، ثم إن الخطيب إذا كان مقبولا عند الناس، فلن ينصرف عنه إلا من هو فى أمس الحاجة إلى الانصراف، فإذا كان الخطيب أميرا ممقوتا عند الناس، أو كان لا يفيد الناس بشىء، فأولى لهم أن ينصرفوا إلى عيدهم ومصالحهم.

وهكذا يظهر جليا كل المصلحة فيما نص عليه الشرع وقضى به، وإن توهم الناس وظنوا، بل حتى إذا أبصروا ـ حقيقة وصدقا = جانبا من المصلحة فى مخالفةالنص، ففى النص جانب أهم. أو جوانب متعددة، خفيت عنهم.

قل لمن يدعى فى العلم معرفة علمت شيئا وغابت عنك أشياء.

هذا من حيث المصلحة أو المصالح الجزئية الخاصة بكل مسألة وبكل نص، أما النظرة الكلية التى تنظر إلى المصلحة التشريعية العامة، فلها وزن آخر يقتضى

---

(١) انظر فى ذلك نيل الأوطار ٣/ ٢٩٥. وأما ما ينسب إلى عثمان رضى الله عنه من تقديم الخطبة على الصلاة، فلا يصح، وفى الصحيح خلافه، ففى حديث أبى سعيد الخدرى فى البخارى وغيره. كان النبى ﷺ يخرج يوم الفطر والأضحى إلى المصلى. فأول شىء يبدأ به الصلاة. **فلم يزل الناس على ذلك حتي خرجنا مع ، مروان**.. وفى الموطأ عن أبى عبيد مولى ابن زهر قال: شهدت العيد مع عمر بن الخطاب، فصلى ثم انصرف فخطب الناس . . . ثم شهدت العيد مع عثمات بن عفان فجاء فصلى، ثم انصرف فخطب . . ولهذا قال ابن العربى: «يقال أول من قدمها (أى الخطبة) عثمان، وهو كذب لا يلتفت إليه» واعتبر أن الرواية بتقديم عثمان للخطبة «باطلة ومدسوسة» انظر عارضة الأحوذى ٣/ ص٣ وص٦.

(٢) العارضة ٣/ ٤ـ ٥.

احترام النص وحفظ مكانته وتقديم حكمه، لما فى ذلك من مصالح عامة، تربوية واجتماعية وتعبدية، لا تتحقق إلا باحترام النص والإذعان له.

ومن هذه الزاوية علق الإمام الغزالى على فتوى يحيى بن يحيى السابق ذكرها، وانتقد بشدة تقديمه المصلحة على النص فقال: «... وفتح هذا الباب يؤدى إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها، بسبب تغير الأحوال، ثم إذا عرف ذلك من صنيع العلماء، لم تحصل الثقة للملوك بفتواهم، وظنوا أن كل ما يفتون به فهو تحريف من جهتهم بالرأى»[(١)].

وبنظرة أوسع مدى، وأبعد أفقا، يقرر الإمام الشاطبى هذا الجانب من حكمة الشريعة بقوله: «وكذلك نقول: إن أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلية فى الجملة، وعلى مصلحة جزئية فى كل مسألة على الخصوص. أما الجزئية فما يعرب عنها كل دليل لحكم فى خاصته. وأما الكلية..، فهى أن يكون مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع فى جميع حركاته وأقواله واعتقاداته، فلا يكون كالبهيمة المسيبة تعمل بهواها، حتى يرتاض بلجام الشرع...»[(٢)].

والخلاصة أن النص الشرعى آت وفق ما يحقق جلب المصالح ودرء المفاسد، وأنه لأجل ذلك صار هو فى حد ذاته معيارا لمعرفة المصلحة ومرتبة المصلحة، ولمعرفة المفسدة ومرتبة المفسدة، فهو لذلك معيار للتغليب والترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة.

وإذا كانت هناك معايير أخرى للترتيب والتغليب، فهى أيضا معتمدة على النصوص ومسترشدة كما سيأتى.

---

(١) المستصفى ١/٢٨٥.

(٢) الموافقات ٢/٣٨٦.

المعيار الثانى

رتبة المصلحة

وأعنى برتبة المصلحة - والمفسدة كذلك - درجتها فى سلم المصالح والمفاسد، وهو السلم الذى اشتهر فيه التقسيم الثلاثى: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات. وقد سبق التنبيه على أن هذه الدرجات الثلاث فى السلم ليست سوى اختصار وتقريب بدرجات لا تكاد تحصى، وأن كثيرا من المصالح والمفاسد إنما تدرج فى هذه الدرجة أو تلك على سبيل التغليب لا غير. وسبق أيضا أن هذا السلم، ولو اقتصر على رتب ثلاث، فإنه يفيدنا فى الترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة.

ومعنى ذلك أنه عند التعارض يقدم فى الاعتبار ما كان من قبيل الضروريات على ماكان من قبيل الحاجيات أو التحسينيات ويقوم ماهو من قبيل الحاجيات على ماهو من قبيل التحسينيات، سواء فى جلب المصالح أو فى درء المفاسد.

فالزواج مثلا ضرورى، لأن به حفظ النسل، وهو أحد الضروريات الخمس التى عليها مدار الحياة، وعليها مدار الشريعة. ومما يتصل بالزواج: المهر الذى بدفعه الزوج لزوجته. وهو من حاجيات الزواج، فهو برهان الجدية والرغبة فى الزواج، وفى الزوجة الممهورة. وهو مدعاة لتوطيد المحبة والمودة. وفيه تمكين للزوجة من قدر مالى يلبى حاجتها ويدعم موقعها وللمهر تأثير آخر، وهو كبح الزوج الذى يملك حق الطلاق، عن الاستخفاف والمسارعة فى إيقاع الطلاق. بحيث إن الطلاق يكلفه ثمنا باهظا يمثل المهر جزءا منه. وهو ما يدعو عادة إلى التردد والتباطؤ، وربما الإحجام، عند التفكير فى الطلاق.

وكل هذه مصالح حاجية يحققها المهر، أو يسهم فى تحقيقها. ولهذا كان شرطا فى النكاح الشرعى الصحيح، ولهذا أيضا جاز تكثيره بحسب سعة الزوج ومقدرته. لكن إذا تعارض المهر مع الزواج نفسه، فأصبح مانعا منه، وجب تقديم الضرورى على الحاجى. ولم يجز تعطيل الزواج بسبب المهر، أو بسبب المغالاة فيه. بل يجب تحصيل الزواج ولو بمهر قليل، أو حتى بمهر رمزى، أو مهر معنوى لا مال فيه. لأن الميسور لا يسقط بالمعسور. وهكذا نتدرج فى إسقاط المهر حتى لا

يبقى إلا اسمه ورمزه، دون أن نسقط الزواج أو نعطله. فالضرورى لا يسقط للحاجى، بل يسقط الحاجى للضرورى.

ومما يرتبط بالزواج أيضا: وليمة الزفاف، وهذه من التحسينيات، ففيها مزيد إشهار للزواج، وفيها الاحتفاء به وتفخيم شأنه. وفيها التزاور والتهانى والدعاء، وفيها الإطعام والإكرام. ففى الوليمة يحصل كل هذا أو بعضه. وكل هذه مصالح تحسينية وتكميلية بالنسبة للزواج. فإذا تعارضت مع الضرورى، وهو الزواج نفسه، بحيث يتعطل الزواج لأجل العجز عن إقامة الوليمة المناسبة فإن هذه الوليمة يجب أن تسقط بالمرة، أو تبقى بالقدر الذى لا يعرقل الزواج.

وكذلك إذا تعارضت الوليمة مع المهر، فالمهر أولى بالتقديم والاعتبار. فمن عجز عن الجمع بينهما فالمهر أولى من الوليمة، لأن المهر من الحاجيات، والوليمة من التحسينيات. وبهذا الاعتبار أيضا لا ينبغى المشاحة والاجحاف فى المهر لأجل التوسع والإسراف فى الوليمة، فالتوسعة فى المهر أولى من التوسعة فى الوليمة.

وبهذا المعيار يتضح حكم كثير من الاختلافات التى يعانى منها الأفراد والأسر والمجتمع، وتعرقل الزواج ووظيفته ومصالحه الضرورية والحاجية.

ومن أمثلة العمل بهذا المعيار، تعارض الضرورى مع الحاجى، والحاجى مع التحسينى، فيما يخص مصلحة الأكل والشرب. فهذه من حيث الأصل مصلحة ضرورية، إذ فيها حفظ الأنفس. ومن المصالح الحاجية المتعلقة بها، التنزه عن المحرمات والخبائث. فإذا افتقد الإنسان الحد الضرورى من الأكل والشرب، ولم يجد سوى شىء من المحرمات والخبائث، سقط اعتبار التحريم والخبث. وجاز أو تعين تناول ما وجد مما يدفع به ضرورته وينقذ حياته وسلامته. لكن هل له أن يتناول من المحرم والخبيث حتى يحقق كامل الشبع والارتواء؟ وأن يتمادى فى ذلك طلبا للذة الطعام والشراب؟ وهل له أن يتملك ويدخر مما وجد وهو - فى الأصل - حرام عليه؟ لا يجوز شىء من هذا، لأن كل هذه توسعات تحسينية لا تسقط الحاجى، وهو وجوب التنزه عن الحرمات، نعم يجوز ذلك إذا كان الاحتمال غالبا بأن ضرورته ستطول، ولا يلوح أمامه مخرج قريب منها.

وبنفس هذا المعيار، فإن كثيرا من المحرمات والواجبات يسقط اعتبارها مؤقتا لإنقاذ النفس من الهلاك. قال الغزالى: «ولذلك قطعنا بكون الإكراه[1] مبيحا

(١) يقصد الإكراه تحت طائلة التهديد بالقتل.

لكلمة الردة، وشرب الخمر، وأكل مال الغير. وترك الصوم والصلاة. لأن الحذر من سفك الدم أشد من هذه الأمور...»[1].

وكما يتعين ترجيح الضروريات على الحاجيات، والحاجيات على التحسينيات، يجرى كذلك - وبنفس المعيار الرتبى - ترجيح ما كانت الحاجة إليه أشد وضرر فقده أبلغ، وعلى هذا الأساس أجاز العلماء للناس السعى فى كسبهم ومصالحهم، ولو كان فى طريق ذلك شىء من المفاسد والمحظورات، المرجوحة بالقياس إلى المصالح المطلوبة. فخروج الإنسان فى مهنته، وفى طلب رزقه، يتردد بين الضرورى والحاجى. والحاجة هنا بالغة أعلى مراتب الحاجيات. فإذا كان فى خروجه وسعيه وقوع غير مقصود فى رؤية ما لا يجوز، أو سماع ما لا يجوز، فذلك لا يوقفه عن عمله ولا يمنعه من كسبه، على أن يتحاشى الحرام ما استطاع[2].

وبهذا المعيار يمكننا أن نتناول مسألة استلحاق ولد الزنى، أى هل ينسب إلى «أبيه» أم لا؟

والمسألة تدخل فى نطاق حفظ النسل، الذى هو أحد الضروريات الخمس. وقول الجمهور هو أن ولد الزنى لا يلحق بالزانى ولا ينسب إليه. ودليلهم فى هذا قول النبى ﷺ: «الولد للفراش وللعاهر الحجر»[3] وسياق هذا الحديث يوضحه ما جاء عن عائشة رضى الله عنها قالت: اختصم سعد بن أبى وقاص وعبد بن زمعة إلى رسول الله ﷺ، فقال سعد: يا رسول الله: ابن أخى عتبة بن أبى وقاص عهد إلى أنه ابنه. انظر إلى شبهه. وقال عبد بن زمعة: هذا أخى يا رسول الله، ولد على فراش أبى. فنظر رسول الله ﷺ إلى شبهه، فرأى شبها بيّنًا بعتبة، فقال: هو لك يا عبد بن زمعة. الولد للفراش وللعاهر الحجر...»[4].

فعلى هذا ذهب الجمهور إلى أن الود يلحق بأمه وبصاحب الفراش، ولا

---

(١) المستصفى ١/ ٢١٢.

(٢) انظر: الموافقات ١/ ١٨١ إلى ١٨٧ و ٣/ ٢٣١ إلى ٢٣٥ و ٤/ ٢١٠ - ٢١١.

(٣) الحديث رواه البخارى ومسلم وأصحاب السنن سوى أبى داود. وقال الشوكانى: حديث: الولد للفراش» مروى من طريق بضعة وعشرين صحابيا: نيل الأوطار ٦/ ٢٧٩.

(٤) رواه البخارى فى مواضع، ومسلم وأبو داود والنسائى وابن ماجة والإمام أحمد بألفاظ مختلفة.

يلحق بالزانى الذى ولد من مائه. وذهب بعض العلماء من السلف والخلف إلى أن ولد الزنى يلحق بأبيه إذا لم ينازعه فيه صاحب فراش صحيح، منهم إسحاق بن راهويه، الذى كان «يذهب إلى أن المولود من الزنى إذا لم يكن مولودا على فراش يدعيه صاحبه، وادعاه الزانى، ألحق به. وأوَّل قول النبى ﷺ «الولد للفراش» على أنه حكَم بذلك عند تنازع الزانى وصاحب الفراش، كما تقدم»[1].

قال ابن القيم أيضا: «وهذ مذهب الحسن البصرى، رواه عنه إسحاق بإسناده، فى رجل زنى بامرأة، فولدت ولدا، فادعى ولدها. فقال (أى الحسن البصرى): يجلد ويلزمه الولد. وهذا مذهب عروة بن الزبير، وسليمان بن يسار، ذكر عنهما أنهما قالا: أيما رجل أتى إلى غلام يزعم أنه ابن له، وأنه زنى بأمه، ولم يدَّع ذلك الغلامَ أحد، فهو ابنه. واحتج سليمان بأن عمر كان يليط (أى يلحق) أولاد الجاهلية بمن ادعاهم فى الإسلام»[2].

وقد أيد ابن القيم هذا المذهب، واعتبر أن فيه «قوة ووضوحا...[3]».

قلت: ويتأيد هذا المذهب أيضا بما نحن فيه، وهو أن الضروريات تتقدم على الحاجيات، وأن الحاجيات يتقدم بعضها على بعض، فيقدم ما كانت الحاجة إليه أشد.

فالمحافظة على شرعية الأنساب وسلامتها أمر له أهميته، وله اعتباره فى الشرع. ولكن تمتيع الولد بنسب ما، ولو كان فيه ما فيه من لوثة الزنى، وتمتيع الولد بأب يرتبط به، ويستفيد منه فى كفالته ورعايته ونفقته.. هذه المصالح ـ كما لا يخفى ـ دائرة بين الضروريات، والحاجيات الملحة، فى حفظ النسل. قال الإمام الغزالى: «... فإن نصب القوام على الطفل، لحضانته، وصيانته، وإنفاق ماله عليه، وشراء الطعام له، واستئجار من يقوم بمصلحته، واقع فى محل الضرورة، لأن الحاجة إلى النفقة والحضانة طبيعية جبلية فى حال الصغر. وفى الإعراض عنها سعى فى هلاك الصبيان كلهم، وفيه هلاك النفوس وانقطاع الجنس. فهذا يقع موقع الضرورة»[4].

---

(١) زاد المعاد ٥/ ٤٢٥.

(٢) زاد المعاد: ٥/ ٤٢٥.

(٣) نفس المصدر.

(٤) شفاء الغليل: ١٦٥ ـ ١٦٦.

وأيضا لا ينبغى إغفال الآثار المعنوية والنفسية للمسألة، وهى لا تخفى على أحد، فلا أطيل ببيانها.

فإذا، حين يعترف الزانى بولده من الزنى، ويتقدم لتحمل تبعاته ومسؤولياته فى ذلك، ينبغى أن نكون بذلك سعداء، وأن نتمسك به ونساعد عليه، لأهميته التى ذكرت، فأما ما يشوب هذا الإلحاق من شك ونقصان شرعية فمرجوح فى السلم.

ومما أيد به ابن القيم هذا الاختيار: «القياس الصحيح» وبين ذلك بقوله: «. . . فإن الأب أحد الزانيين، وهو (أى الولد) إذا كان يلحق بأمه وينسب إليها، وترثه ويرثها، ويثبت النسب بينه وبين أقارب أمه، مع كونها زنت به، وقد وجد الولد من ماء الزانيين، وقد اشتركا فيه، واتفقا على أنه ابنهما، فما المانع من لحوقه بالأب إذا لم يدعه غيره؟ فهذا محض القياس. . .»[1].

كما استدل رحمه الله بحديث جريج[2]، الذى جاء فيه أن جريجا لما رمى بالزنى قال للغلام: من أبوك؟ قال: فلان الراعى.

قال ابن القيم: «وهذا إنطاق من الله، لا يمكن فيه الكذب»[3].

فالحديث دل على أن الزانى أب، وأن ولده من الزنى ينسب إليه. غير أن الاستدلال بهذا الحديث إنما يستقيم على قول من يقول: «شرع من قبلنا شرع لنا» وهو الصحيح[4].

وليس فى إلحاق ولد الزنى بأبيه أى تعارض مع حديث: «الولد للفراش، وللعاهر الحجر».

وبيان ذلك يستدعى شيئا من التوضيح لمعنى الحديث.

فالعاهر فى الحديث هو الزانى. ومعنى أن له الحجر، أى ليس له شىء، والمقصود أنه لا يأخذ الولد، ولا يلحق به، بل يلحق بالفراش.

---

(١) زاد المعاد: ٥/٤٢٦.

(٢) حديث جريج تقدم إيراده، أثناء المعيار الأول.

(٣) زاد المعاد: ٥/٤٢٦.

(٤) شرع من قبلنا هل هو شرع لنا، مسألة أصولية، تدرج عادة ضمن باب الأدلة المختلف فيها. وقد ذهب جمهور الحنفية والمالكية إلى أنه شرع لنا، إذا ثبت نقله فى شرعنا ولم يثبت فى شرعنا ما ينافيه وينسخه. وذهب جمهور الشافعية إلى إنكار حجيته. والحق ما عليه المالكية والحنفية.

ومعنى الفراش: قيل هو الزوجة، وقيل هو الزوج. والحقيقة أن الفراش يتكون منهما معا. والمراد به الفراش الشرعى الصحيح. لأن الجميع متفقون على الولد يلحق بالزوج وحليلته التي ولدته، ولا يلحق بأحدهما دون الآخر. ثم إن الفراش لا يتصور بالرجل دون المرأة، ولا بالمرأة دون الرجل. فاقتضى ذلك أن الفراش مكون منهما معا، فالمراد به وجود رابطة شرعية صحيحة ولد الولد فى نطاقها وفى أحضانها. فهو منسوب إليها، ولا يلتفت إلى الادعاءات والاتهامات الواردة على تلك النسبة.

وفى هذا تحصين وتمتين للعلاقة الشرعية وللأسرة القائمة عليها، من أن يزعزها التطاول والادعاء، أو يخيم عليها الشك والافتراء. فكان الأصل الأصيل والمعقل المتين هو أن من ولد فى ظل فراش شرعى فهو منه وإليه. وبهذا تستقر الأسر ويطمئن أهلها. وفى هذا مصلحة للولد بصفة خاصة. ذلك أن انتساب الولد إلى فراش شرعى طيب، خير له وأسلم من نسبته إلى الزنى فهذا فى حال وجود فراش ينتسب إليه الولد ويعيش فى كنفه.

وأما قصر الفراش على المرأة فضعيف، ولو أنه قال به الأكثرون، وعليه بنوا ما بنوا ضعيف أولا لما تقدم. وضعيف ثانيا، لأن إثبات الولد للأم - إذا اعتبرنا أنها المراد بالفراش - لا يعطى أى فائدة، لأن النسبة إلى الأم تحصيل حاصل، وهو أمر لم يكن يوما من الأيام محل تنازع أو خلاف.

غير أن ما يحسم المسألة، ويثبت أن المراد بالفراش، ليس هو لا الزوجة وحدها ولا الزوج وحده، هو قول عبد بن زمعة: «هذا أخى يا رسول الله، ولد على فراش أبى» فلو كان يراد بالفراش المرأة لقال: ولد من فراش أبى. وكذلك لو كان يراد بالفراش هو قول الزوج لما استقام له القول: ولد على فراش أبى، ولقال ولد من أبى:

وباستعماله حرف «على» يظهر أن الفراش هو الفراش المعروف، وأنه كناية عن العلاقة القائمة بين الرجل والمرأة فى إطار شرعى مستقر فإذا وجد هذا الفراش، وولد فى ظله، فالمولود له، لا لمن يدعيه بالزنى. فهذا هو موضوع الحديث. أما ولد الزنى الذى لا فراش له، فشأنه ما تقدم. أى يلحق بأبيه الزانى إذا أقر به.

وأعود إلى معيار الترجيح، الذى أدخلته فى هذه المسألة، لأقول: إن حفظ النسل من الضروريات كما هو معلوم. وجاءت العناية بالأنساب وبشرعيتها وسلامتها خادمة لحفظ النسل. فإذا تعارض حرصنا على سلامة النسب وشرعيته مع الأصل الضرورى الذى هو حفظ النسل، فإن ما به حفظ الضرورى يقدم على ما به حفظ الحاجى، الذى ليس سوى مكمل للضرورى.

والقاعدة فى ذلك هى ـ كما يقول الشاطبى ـ أن «كل تكملة، فلها ـ من حيث هى تكملة ـ شرط، وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال. . .»[1].

(١) الموافقات ٢/١٣.

المعيار الثالث

نوع المصلحة

المقصود بنوع المصلحة انتماؤها إلى أحد الضروريات: الدين، والنفس، والنسل والعقل، والمال. فإن لانتماء مصلحة ما إلى هذا الضرورى أو ذاك، تأثيرا فى ترجيحها أو الترجيح عليها. وهذا ينبنى بطبيعة الحال، على اعتبار هذه الضروريات متفاضلة فيما بينها، ومقدم بعضها على بعض.

والمفاضلة بين هذه الضروريات وبين المصالح التابعة لها، إنما تجرى عند التكافؤ المرتبى، أى عندما تكون المصلحتان معا ضروريتين، أو معا حاجيتين، أو معا تحسينيتين فحينئذ يكون لانتمائهما النوعى تأثير فى الرجحان. أما حين تتفاوت الرتبتان، فالاعتبار بالرتبة لا بالنوع، كتعارض المحافظة على صلاة الجماعة مع مصلحة حفظ الحياة، وكتعارض مصلحة الصلاة مع مصلحة النوم والراحة. ففى مثل هذه الحالات التى تختلف فيها الرتب اختلافا بينا، فالعمل يجرى بمقتضى المعيار السابق، وهو تقديم الضروريات على الحاجيات، والحاجيات على التحسينيات، كما يقدم الأكثر ضرورة والأشد حاجة على ما دونه.

لكن عندما تكون المصلحتان المتعارضتان متكافئتين أو متقاربتين فى الرتبة، فحينئذ يتعين اللجوء إلى معيار آخر. ومنه النظر فى نوع كل منهما. فإن اختلف النوع بأن كانت إحداهما تندرج فى حفظ الدين، والأخرى تندرج فى حفظ المال، أو إحداهما تندرج فى حفظ النفس والأخرى فى حفظ النسل... فحينئذ يمكن ترجيح نو ع على نوع، حسب الترتيت العام للضروريات الخمس.

وهناك اتفاق واسع بين العلماء، على أن أسمى هذه الضروريات وأولاها بالحفظ والتقديم، هو الدين، ثم النفس. كما أنهم متفقون بنفس الدرجة على أن آخرها وأدناها هو المال. فهذه الرتب الثلاث لا نجد فيها اختلافا بين العلماء، فقهاء وأصوليين وغيرهم.

أما النسل والعقل، فنجد من يقدم هذا، ونجد من يقدم هذا...[1] ولكنهما على كل حال مقدمان على حفظ المال، ومؤخران على حفظ الدين والنفس. ويمكننا الاستغناء عن مناقشة ترتيبهما، إذا لاحظنا أنهما معا يندرجان فى حفظ

---

(١) انظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبى: ٣٩ ـ ٤٧.

النفس. فحفظ النفس كفيل بحفظ النسل وحفظ العقل، ومشتمل عليهما فى الأحوال الغالبة جدا. فبقيت ثلاث مصالح أساسية، ومتميزة، ومتفق على ترتيبها، على هذا النحو: الدين، النفس، المال.

فحفظ الدين مقدم على حفظ النفس، وحفظ النفس مقدم على حفظ المال، وأُذكِّر أن هذا التقديم ليس مطلقا، وإنما هو عند تكافؤ المرتبين، من حيث مدى الأهمية ودرجة الاحتياج، كما تقدم فى المعيار السابق.

ويبين الآمدى جانبا من الاعتبارات التى تجعل الدين مقدما على غيره، فيقول: «فما مقصوده حفظ أصل الدين يكون أولى، نظرا إلى مقصوده وثمرته، من نيل السعادة الأبدية فى جوار رب العالمين...»[1].

والحقيقة أن الأمر أوسع من هذا وأبعد مدى، فحفظ الدين يقدم، ويجعل قمة المصالح لأن حفظه يعود - بالضرورة - على سائر الضروريات بالصيانة والحفظ، ولا عكس. فحفظ الدين حفظ للأنفس. وحفظ للأموال. ومن القواعد التشريعية التى لم يخل منها أى دين أنزله الله تعالى: ﴿ **أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا**﴾[2] ولحفظ النفوس حكم الله تعالى - وفى جميع الشرائع أيضا - بالقصاص، ونبه على أنه حفظ للحياة ﴿ **وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُوْلِي الأَلْبَابِ**﴾[3].

وأما المال، فبلغ من صيانته أن تقطع لأجله الأيدى، وأن يعتبر مبذروه ومضيعوه إخوان الشياطين.

وهكذا دونما حاجة من الاستشهاد والتفصيل نجد أن الدين هو المصلحة الأم، وهو أصل كل حفظ، وأن حفظه يشكل تلقائيا حفظ سائر الضروريات. بينما حفظ باقى الضروريات لا يتجاوزها. فبقاء الأنفس لا يفضى إلى بقاء الدين ولابد. وحفظ المال لا يتضمن حفظ الأنفس، بل قد يكون أكبر سبب لإزهاقها.. وحتى إذا ساعد حفظ أحد الضروريات على حفظ غيره، فإن ذلك لا يحصل بكيفية لازمة ومطردة وشاملة، على نحو ما يؤدى حفظ الدين إلى حفظ غيره من المصالح. ولهذا كان تقديم حفظ الدين على غيره، حكمة بالغة، فيا ليت قومى

---

(١) الإحكام: ٤/ ٣٧٧.

(٢) سورة المائدة: ٣٣.

(٣) سورة البقرة: ١٧٩.

يعلمون.

ومن تطبيقات هذا الترتيب، وهذا التقديم للدين على غيره: فرضية الجهاد. فقد شرع الجهاد لحفظ الدين أساسا، كما هو معلوم، فالقتال إنما يكون جهادا فى سبيل الله إذا كانت غايته «لتكون كلمة الله هى العليا»[(١)].

والجهاد يتطلب تضحيات جسيمة، فى مقدمتها بذل الأموال والأنفس ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ﴾[(٢)] ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾[(٣)].

فهذا تقديم صريح لمصلحة حفظ الدين على مصلحة حفظ الأنفس والأموال، إلى ما فى الجهاد من مشاق وتكاليف أخرى معروفة.

والقتال إنما هو إجراء اضطرارى يلجأ إليه دفعا لما يتهدد الأمة فى دينها وكيانها من تحديات ومخاطر. وهو ثقيل على النفوس فى الغالب. وقد نص القرآن الكريم على ذلك، لينبه من خلاله على ما فى الجهاد من مصلحة وخير. قال الله عز وجل ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾[(٤)] فالناس يكرهون ما فيه كلفة ومشقة، فكيف بما فيه من إتلاف الأنفس والأموال. ولذلك نبههم الله تعالى على ما فى الجهاد من مصالح ولو أنهم يكرهونه، ونبههم على ما فى تركه من مفاسد ولو أنهم يحبون تركه. ففى الجهاد حفظ الدين وإعزاز أمره وإعلاء كلمته. ومن خلال ذلك يتحقق للمسلمين عزتهم وكرامتهم وأمنهم وسيادتهم وفى ظل ذلك تحفظ أنفسهم وأموالهم وأبناؤهم وأعراضهم. وفى ترك الجهاد ضد ذلك كله. قال العلامة القرطبى: «هذا صحيح لا غبار عليه، كما اتفق فى بلاد الأندلس، تركوا الجهاد، وجبنوا عن القتال، وأكثروا من الفرار. فاستولى العدو

---

(١) من حديث متفق عليه، عن أبى موسى الأشعرى.

(٢) سورة التوبة: ١١١.

(٣) سورة الحجرات: ١٥.

(٤) سورة البقرة ٢١٦.

على البلاد وأى بلاد! وأسر وقتل وسبى واسترق[1]، فإنا لله وإنا إليه راجعون. ذلك بما قدمت أيدينا وكسبته»[2].

ومن المسائل التطبيقية لهذا: الخلاف الذى وقع بين بنى اسرائيل وهارون أولا، ثم بين هارون وموسى عليهما السلام بعد ذلك. فى شأن الإله الذهبى الذى اتخذه بنو إسرائيل فى غيبة موسى. فقد ذهب موسى إلى ميقات ربه حيث كلمه ربه سبحانه، وفى أثناء غيبته ترك أخاه هارون مع قومه: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾[3] ولكن القوم استهوتهم عبادة الأوثان، وغلبت عليهم شقوتهم وطغت عليهم ماديتهم ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِن بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلاً جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ﴾[4] وكانت هذه الفتنة بزعامة السامرى ﴿فَكَذَٰلِكَ أَلْقَى السَّامِرِيُّ (٨٧) فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلاً جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى﴾[5] ووقف هارون فى وجه هذه الردة، وحاول التحذير والإقناع ﴿وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ مِن قَبْلُ يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنتُم بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَٰنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي (٩٠) قَالُوا لَن نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَىٰ﴾[6] فلما رأى افتتانهم وإصرارهم، تركهم على ما فعلوا فى انتظار رجوع موسى. فلما رجع إلى قومه غضبان أسفا ﴿قَالَ يَا هَارُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا (٩٢) أَلاَّ تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي (٩٣) قَالَ يَا بْنَؤُمَّ لا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلا بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي﴾[7] ومما اعتذر به هارون لأخيه موسى أيضا قوله ﴿إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي فَلا تُشْمِتْ بِيَ الأَعْدَاءَ وَلا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾[8].

فهاهنا وقع هارون أمام موازنة صعبة: فقومه أقبلوا على الردة الوثنية، ولم يأبهوا لتحذيره ونصحه. ورأى من عنادهم وإصرارهم ما إن استمر فى الإنكار عليهم، قد يؤدى بهم إلى قتله، وقد ينقسمون فى ذلك ويتفرقون، وقد يقتتلون فيما بينهم، أى بين مؤيدى هارون، وبين مؤيدى السامرى. فاختار عليه السلام

(١) والقرطبى إنما يعبر عن جزء يسير أدركه من مأساة المسلمين بالأندلس، فهو رحمه الله قد توفى سنة ٦٧١.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٣/ ٣٩. (٣) سورة الأعراف: ١٤٢. (٤) سورة الأعراف: ١٤٨.

السكوت عنهم وتركهم على ما فعلوا فى انتظار رجوع موسى. فعل هذا حفاظا على الأرواح، وخشية أن ينقسموا ويتفرقوا ويقتتلوا.

ولما رجع موسى لام أخاه هارون لومًا شديدا، فدل هذا على أن اجتهاد هارون لم يكن صوابا. ومعلوم أن موسى هو النبى المرسل، وهو الموحى إليه، فحكمه هو الحكم المعتمد، واجتهاده هو الاجتهاد المعتبر.

قال العلامة ابن عاشور يعلق على اجتهاد هارون: «. . . وهذا اجتهاد منه فى سياسة الأمة، إذ تعارضت عنده مصلحتان: مصلحة حفظ العقيدة، ومصلحة حفظ الجماعة من الهرج، وفى أثنائها حفظ الأنفس والأموال والأخوة بين الأمة، فرجح الثانية، وإنما رجحها لأنه رآها أدوم، فإن مصلحة حفظ العقيدة يستدرك فواتها الوقتى برجوع موسى وإبطاله عبادة العجل حيث غَيَّوا عكوفهم على العجل برجوع موسى[1]، بخلاف مصلحة حفظ الأنفس والأموال واجتماع الكلمة إذا انثلمت عسر تداركها. . .» ثم قال: «وكان اجتهاده ذلك مرجوحا، لأن حفظ الأصل الأصيل للشريعة أهم من حفظ الأصول المتفرعة عليه، لأن مصلحة صلاح الاعتقاد هى أم المصالح التى بها صلاح الاجتماع. . .»[2].

إن الظاهر ببادئ النظر أن الاجتهاد الذى أخذ به هارون هو اجتهاد قوى وجدير بأن يتبع، لما فيه من حفظ مصالح كثيرة ودرء مفاسد كثيرة. ففيه حفظ الأنفس والأموال والوحدة، ودرء أضداد هذه الأمور من المفاسد التى يجر إليها التفرق والاقتتال. وهذه عبارات لها وزنها فى الميزان الشرعي ولكن وزنها يخف ويتضاءل إذا كان فى حفظها ضياع العقيدة التى هى أصل الدين. والعقيدة هى التى انقذت بنى إسرائيل وأخرجتهم من حياة التقتيل والذل والعبودية. فإذا سقطوا فى حمأة الوثنية، فإنهم عائدون لا محالة إلى ما كانوا عليه، ولو بعد حين. ثم أى قيمة لنفوس تعبد صنما مصنوعا؟ ثم أين حفظ الأموال فى تصرفهم وقد جمعوا ثروة كبيرة من حليهم وصنعوا منها معبودهم، هل من إضاعة للمال أسوأ من هذه؟!.

وهكذا يظهر من هذا المثال الذى قصه الله علينا، أن حفظ الدين، وخاصة أصله المتمثل فى توحيد الله اعتقادا وعبادة، مقدم، وأنه أولى بالحفظ عند

---

(١) يقصد قولهم: (لن نبرح عليه عاكفين حتى يرجع إلينا موسى) فجعلوا لعبادتهم العجل غاية وأجلا. هو رجوع موسى، ليحكم فيما فعلوه.

(٢) التحرير والتنوير: ١٦/ ٢٩٣.

التعارض، ولو كان فى ذلك إتلاف بعض الأنفس وبعض الأموال.

أما إذا تعارض حفظ النفس مع حفظ المال فحفظ النفس مقدم بلا تردد. فمن وجد نفسه مضطرا، أو مكرها على استهلاك مال غيره أو إتلافه، لكى يحفظ حياته، فله أن يفعل ذلك.

واختلف العلماء فى الزنى اضطرارا أو إكراها، هل يجوز أو لا يجوز؟

ففى حالة الاضطرار يمكن تمثيله بالمرأة المشرفة على الهلاك جوعا أو عطشا، ولم تجد من يطعمها أو يسقيها إلا مقابل الزنى بها، فهل تقبل الزنى بطعامها وشرابها إنقاذا لحياتها، أم يجب عليها أن تصبر حتى تموت جوعا وعطشا؟.

ومثل حالة الاضطرار حالة الإكراه. فهل يجوز لمن أكره تحت التهديد بالقتل ـ رجلا كان أو امرأة ـ أن يستسلم للزنى، حفاظا على حياته، أم يمتنع ويقاوم، ولو أدى ذلك إلى قتله؟.

قال إمام الحرمين: «ورب شىء يتناهى قبحه فى مورد الشرع، فلا تبيحه الضرورة أيضا، بل يوجب الشرع الانقياد للتهلكة، والانكفاف عنه، كالقتل والزنى فى حق المجبر عليهما»[١] وبمثل قوله قال الغزالى[٢].

وهذا ما سار عليه عدد من الباحثين المعاصرين، منهم الشيخ مصطفى الزرقا، حيث قال فى شرحه لقاعدة (الضرورات تبيح المحظورات). على أن من المحظورات ما لا يباح بحال، وإن كان الاضطرار يخفف اثم بعضها وهى عند فقهائنا ثلاثة: الكفر، والقتل والزنى. . . والتهديد، ولو بالقتل، على الزنى لا يبيح له الإقدام شرعا، وإن كان يسقط عنه عقوبة الحد، لأن للزنى مفاسد ذات ذيول فى الأسرة أعظم من موت شخص»[٣].

وإلى مثل هذا ذهب الدكتور وهبة الزحيلى. .[٤].

ونقل القرطبى عن ابن العربى، وابن خويز منداد، جواز الإقدام على الزنى لمن أكره مهدَّدًا بالقتل[٥]. . .

---

(١) البرهان ٢/ ٩٤٢.

(٢) المستصفى ١/ ٢١٢.

(٣) المدخل الفقهى العام ٢/ ٩٩٥ ـ ٩٩٦.

(٤) نظرية الضرورة الشرعية ٢٨٢.

(٥) الجامع لأحكام القرآن ١٠/ ١٨٣.

وقال الشاطبى بعد أن ذكر أولوية حفظ الدين، قال: «ثم النفس، ولذلك يهمل فى جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال. فيجوز عند طائفة من العلماء لمن أكره بالقتل على الزنى أن يقى نفسه به، وللمرأة إذا اضطرت وخافت الموت ولم تجد من يطعمها إلا ببذل بضعها، جاز لها ذلك...[١]».

وقال ابن عاشور: «وإذا كان الإكراه موجب الرخصة فى إظهار الكفر، فهو فى غير الكفر من المعاصى أولى، كشرب الخمر والزنا»[٢].

وذهب ابن القيم إلى أن المكرهة، وكذا المضطرة، يجوز لها أن تفتدى نفسها من الموت أو من القتل بالتمكين من نفسها[٣] وقد ساق ما يؤيد هذا عن عمر وعلى رضى الله عنهما قال:

«ومن ذلك أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أتى بامرأة زنت، فأقرت، فأمر برجمها، فقال على رضى الله عنه: لعل بها عذرا، ثم قال لها: ما حملك على الزنا؟ قالت: كان لى خليط[٤]، وفى إبله ماء ولبن، ولم يكن فى إبلى ماء ولا لبن، فظمئت، فاستسقيته فأبى أن يسقينى حتى أعطيه نفسى، فأبيت عليه ثلاثا، فلما ظمئت وظننت أن نفسى ستخرج أعطيته الذى أراد، فسقانى، فقال على: الله أكبر: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾[٥] ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[٦].

وفى السنن للبيهقى عن أبى عبد الرحمن السلمى: أتى عمر بامرأة جهدها العطش فمرت على راع فاستسقت، فأبى أن يسقيها إلا أن تمكنه من نفسها ففعلت: فشاور الناس فى رجمها فقال على: هذه مضطرة، أرى أن يخلى سبيلها، ففعل[٧]».

وبمقتضى الأدلة الواردة فى الاضطرار والإكراه، مما تقدم ذكره أو الإشارة إليه، وبمقتضى أن حفظ النفس مقدم على حفظ النسل والعرض، فإن الصواب فى القول الثانى، وهو إنقاذ النفس بالوقوع فى الزنى، إذ لم يكن منه بد.

---

(١) الموافقات ٢/ ٢٩٩.

(٢) التحرير والتنوير: ١٤/ ٢٩٥.

(٣) الطرق الحكمية: ٦٤.

(٤) أى شريك فى الرعى، يخلطان الماشية ويتعاونان على رعيها ورعايتها.

(٥) سورة البقرةك ١٧٣.

(٦) سورة النحل: ١١٥.

(٧) الطرق الحكمية: ٦٣ ـ ٦٤.

أما لو أكره أحد على قتل غيره، فلا خلاف أنه لا يجوز له قتله. وكذلك لو أكره على قطع عضو، أو على تعذيب، فلا يجوز له ولو كان هو عرضة للقتل إن لم يفعل. وقد حكى القرطبى الإجماع على هذا. قال: «أجمع العلماء على أن من أكره على قتل غيره أنه لا يجوز له الإقدام على قتله، ولا انتهاك حرمته بجلد أو غيره، ويصبر على البلاء الذى نزل به، ولا يحل له أن يفدى نفسه بغيره»[١].

قا ابن عبد السلام: «وكذلك لو أكره بالقتل على شهادة زور، أو على حكم بباطل[٢]، فإن كان المكره على الشهادة به أو الحكم به، قتلا أو قطع عضو، أو إحلال بضع محرم لم تجز الشهادة ولا الحكم، لأن الاستسلام[٣] أولى من التسبب إلى قتل مسلم بغير ذنب، أو قطع عضو بغير جرم، أو إتيان بضع محرم»[٤].

وخلاصة ما تقدم فى النصين أن المكره المهدد بالقتل: لا يجوز له أن يقتل غيره، ولا يجوز له أن يعتدى عليه بالجلد أو بالتعذيب. ولا يجوز أن يقطع له عضوا، ولا يجوز له أن يشهد شهادة زور تؤدى إلى شىء من هذا، أو تؤدى إلى استباحة فرج حرام. كما لا يجوز له أن يحكم هو بشىء مما ذكر.

وبمقتضى المعيار الذى نحن فيه، فإن منع القتل للغير إنقاذا للنفس ظاهر، لأن النفسين متساويتان، وهما نوع واحد من المصلحة، وإنما جاز إنقاذ النفس عند الضرورة بالمال أو العرض، لا بنفس أخرى بريئة.

لكن قد يستشكل بعض الناس منع المكره المهدد بالقتل من أن ينقذ حياته بإلحاق ضرر بالغير لا يصل إلى القتل، كالجد والقطع ونحو ذلك من الأمثلة المذكورة. لأننا فى هذه الحالة، نكون قدمنا صيانة الأعضاء، وسلامتها من الأذى وكذا حفظ العرض، على حفظ النفس وإنقاذها من الموت!!

ولكن هذه الأحكام التى جاءت على خلاف المعيار الذى نحن فيه، اقتضاها اعتبار آخر له وزنه الثقيل فى الميزان، فلما تدخل رجحت كفته، وهو منع الظلم والعدوان. فالظلم مفسدة كلية ﴿**مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا**

(١) الجامع لأحكام القرآن: ١٠/ ١٨٣.

(٢) هذا ينطبق على القضاة الذين قد يصدرون أحكاما ظالمة تحت الإكراه.

(٣) يقصد الاستسلام للقتل الذى هُدد به.

(٤) قواعد الأحكام ١/ ٨٠.

﴿قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾[1] وردع الظلم ودرؤه مصلحة كلية ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾[2].

ولو قتلت النفس بحق لاختلف الأمر اختلافا كبيرا، وكذلك لو أحييت بغير حق. فانظر كيف غير الظلم والحق طبيعة المسألة تغييرا كبيرا بينما الفعل واحد وهو قتل النفس أو إحياؤها.

وهكذا الشأن فى سائر المصالح والمفاسد، فالمفسدة يكون لها شأن معين ووزن معين، فإذا جاءت على سبيل الظلم والعدوان أصبح لها شأن آخر ووزن آخر. والظلم يرفع قيمة المظلوم، ويحط من قيمة الظالم.

ألا ترى أنه دية اليد إذا قطعت ظلما، تبلغ خمسمائة دينار[3] فإذا كانت ظالمة سارقة قطعت بربع دينار. وقد أثار هذا الاختلاف الكبير حفيظة من لا يفقهون، فعبر أحدهم عن استغرابه فى هذين البيتين :

يد بخمس مئٍ من عسجد[4] وديت[5] ما بالها قطعت فى ربع دينار

تناقض مالنا إلا السكوت له ونستجير بمولانا من النار

فرد عليه أحد الفقهاء: بأنها لما كانت أمينة، كانت ثمينة، فلما خانت هانت.

ورد عليه بعض الفقهاء، بأبيات منظومة أيضا، فقال أحدهم:

يد بخمس مئ من عسجد وديت لكنها قطعت فى ربع دينار

حماية الدم، أغلاها، وأرخصها خيانة المال، فانظر حكمه البارى

وقال آخر:

هناك مظلومة غالت بقيمتها وها هنا ظلمت، هانت على البارى

(١) سورة المائدة: ٣٢. (٢) سورة المائدة: ٣٢.

(٣) يقدر الباحثون المعاصرون الدينار الذهبى بنحو أربع جرامات وربع (٤,٢٥) من الذهب. فتكون قيمة الدية هى ٥٠٠ دينار مضروبة فى ٤,٢٥ جرام ـ وحاصلها ٢١٢٥ جرام ـ مضروبة فى ثمن الجرام الواحد من الذهب انظر: (فقه الزكاة) للدكتور القرضاوى ١/ ٢٥٩ ـ ٢٦١ و (زكاة الأموال) للأستاذ محمد العربى الخطابى ص ٢٢.

(٤) العسجد: الذهب، والمقصود: بخمسمائة دينار ذهبى.

(٥) من الدية.

وقال آخر:

فقيمة اليد نصف الألف من ذهب فإن تعدت فلا تسوىَ بدينار[1].

ومن هذه الباب أن النبى ﷺ أهدر الأعين التى تعتدى وتتجسس وتتلصص على الناس فى بيوتهم بغير إذنهم. وقد جاء فى هذا أحاديث كثيرة، منها حديث مسلم عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال: «من اطلع فى بيت قوم حل لهم أن يفقأوا عينه» وفى الصحيحين عن أبى هريرة أيضا: «لو أن امرءا اطلع عليك بغير إذن فحذفته بحصاة ففقأت عينه ما عليك من جناح».

ومن هذا الباب أيضا ما عمل عليه الصحابة وجمهور فقهاء المذاهب من قتل الجماعة بالواحد. فإذا اشترك جماعة فى قتل واحد قُتلوا به جميعا. ففى هذا إهدار لعدة نفوس لأجل نفس واحدة. وما ذلك إلا لكون تلك الأنفس ظلمت فهانت.

فهكذا، من يستجيب لظالم ولإكراهه، فيوقع ظلما على غيره، لا يكون الإكراه عذرا له فى تنفيذ الظلم أو فى المساعدة عليه، وليتحمل هو ما قد يلحق. دون أن يمكن الظالم من تحقيق ما أراد، ودون أن يصبح هو نفسه شريكا له فى ظلمه.

ومن الممارسات المنافية للمعايير الشرعية فى التغليب بين المصالح المتعارضة ما يقوم به بعض الأطباء من إعطاء الأولوية فى الإنقاذ للشبان على المسنين، بدعوى أن إنقاذ شاب يعنى انقاذ عمر طويل، قد يكون خمسين سنة أو نحوها، بينما عمر المسن قد لا يتجاوز بضع سنين، وأن المسن حتى إذا طال عمره فنفعه قليل أو منعدم، بينما الشاب ينتظر أن يؤدى أدوارا وخدمات كثيرة للمجتمع، ولأقاربه.. وهكذا إذا تعارض عندهم إنقاذ شاب ومسن، إما لوجود طبيب واحد فقط وأمامه مريضان مشرفان على الموت، أو لوجود جهاز واحد كجهاز التنفس، إذا استعملناه لأحد المريضين مات الآخر، أو لعدم وجود ما يكفيهما معا من الدم، فإذا وقع عندهم مثل هذا التعارض يقدمون المريض الشاب، ويهدرون المريض المسن.

وهذا غلط، لأننا لا نستطيع أن نقدر أعمار الناس أولا، وثانيا ـ وهذا هو

---

(١) عن إعلام الموقعين ٢/ ٨٢ ـ ٨٣.

الأهم ـ لا نستطيع أن نعرف الأنفع لنفسه ولأقاربه ولمجتمعه فقد يكون الشيخ أنفع من الشاب، وقد يكون الشاب ضارا لا نفع له. وقد يكون ضرره أعظم من نفعه. ثم إن اعتماد مقياس النفع والضرر حتى لو كان ممكنا شيئاما، فإن ذلك يحتاج إلى تحريات ودراسات مطولة، لا يستطيعها الطبيب وهو ملزم باتخاذ قراره وتنفيذه خلال دقائق. ولهذا لا ينبغي للطبيب أن يقحم نفسه فى هذه التبعة الجسيمة، وليُحكِّم معايير واضحة وعادلة، كالسبق، وكاحتمالات العلاج والشفاء، وخاصة عندما تتفاوت هذه الاحتمالات بدرجة كبيرة، فيكون أحدهما ميئوسا منه فى المعتاد، والآخر احتمال علاجه وإنقاذه كبير.

على أن ما هو أسوأ فى ترجيحات بعض الأطباء، هو مراعاة المكانة الاجتماعية للمرضى، فكلما علت المنزلة الاجتماعية للمريض كلما كان عندهم أولى بالتقديم والإنقاذ. وهكذا تهدر حياة الفقراء والعاطلين وأهل البادية، أمام حياة الأغنياء وكبار الموظفين. . . وهذا سلوك سيء جدا ومنحط جدا، وبعيد ليس عن الشرع فقط، ولكن حتى عن القسم الذى يؤدونه قبل ولوج مهنة الطب، سواء كان القسم الإسلامى أو القسم اليونانى.

وهذا السلوك يذكرنى بحوار طريف نقله الإمام الشاطبى، فى إفاداته، قال «حدثنا الأستاذ الفقيه الجليل الأصولى أبو على الزواوى رضى الله عنه، أن الفخر الرازى سأل سيف الدين الآمدى فقال له: لم أجاز الشرع ذبح الحيوان فى حق الإنسان، وهو تعذيب له، وتعذيب الحيوان على خلاف المعقول؟ فقال له سيف الدين: إتلاف الخسيس فى حق النفيس من مناهج العقول. فقال له الفخر: لو كان كذلك لجاز أن تذبح أنت فى حق ابن سينا[1]»!.

ومن أمثلة التعارض النوعى بين المصالح والمفاسد، ما جاء فى قوله تعالى ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا**﴾[2].

ومعلوم أن هذه الآية مهدت للحكم الصريح الذى جاء بعدها بتحريم الخمر فقد وضعت المعيار الذى على أساسه جاء التحريم، وهو أن الخمر، وإن كانت

---

(١) الإفادات والإنشادات: ٨٧ ـ ٨٨.

(١) سورة البقرة: ٢١٩.

فيها منافع، فإن ضررها أكبر من نفعها.

وكون ضرر الخمر أكبر من نفعها، ليس راجعا إلى الكم، بل راجع إلى الاختلاف النوعى بين النفع والضرر، أو بين المصلحة والمفسدة. فمصلحة الخمر إنما هى مصلحة مالية، ترجع إلى صانعيها وتجارها. أما المفسدة فهى عقلية وبدنية ودينية. ولما كانت المصالح المالية هى أدنى المصالح من حيث النوع، لم يكن من المشروع ولا من المعقول أن تحفظ وفيها مفاسد على العقل والدين والبدن.

وكذلك نبه القرآن الكريم على تقديم مصلحة النسل على مصلحة المال فى قوله سبحانه ﴿وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُم مِّنْ إِمْلاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾[1] فيجب حفظ النسل وتقديمه فى الاعتبار، حتى لو كان فيه نقصان الغنى، أو كان سببا للفقر.

---

(١) سورة الأنعام ١٥١

المعيار الرابع

مقدار المصلحة

هذا المعيار إنما يؤخذ به بعد النظر فى المعايير السابقة، وخاصة منها الثانى والثالث. أى أننا نلجأ إلى التغليب بالمقدار - وهو تغليب كمى - إلا بعد اعتبار الجانب الرتبى والجانب النوعى، للمصالح المتعارضة.

وهذا المعيار الكمى يفهمه الناس أكثر من غيره، ويحترمونه أكثر من غيره، لوضوحه وسهولة العمل بمقتضاه. ومع هذا فهناك حالات كثيرة يختل فيها العمل بهذا المعيار، إما لنوع من الخفاء والالتباس فى مقادير المصالح والمفاسد، وإما عن هوى وأنانية، وبالأمثلة تتضح الأمور.

من ذلك قوله عز وجل فى شأن العلاقة الزوجية والمعاشرة الزوجية. **﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾**[1] فالآية تخاطب الأزواج من الرجال، الذين بيدهم حق إيقاع الطلاق، وتنبههم لكى لا يبادروا إلى الطلاق عند حدوث تنافر وكراهية للزوجات. لأنه حتى إن صح فى الزوجة ما يستوجب النفور والكراهية، فقد يكون فيها وفى بقائها خير كثير. وليس من الصواب تفويت الخير الكثير، أى المصلحة الكبيرة، لوجود آفة ما، أو ضرر ما. بل الصواب هو تحمل الضرر القليل لأجل الخير الكثير. وقد تقدم أن المصالح الخالصة عزيزة الوجود. ولذا وجب على الزوج وهو ينظر إلى آفة ما فى زوجته، ويفكر فى تطليقها لأجلها، أن يفكر طويلا فى المحاسن والمنافع والفوائد ثم يوازن.

وقد جاء الحديث الشريف مؤيدا لمغزى الآية، فقال النبى ﷺ، (لا يفرك[2] مؤمن مؤمنة، إن كره منها خلقا رضى منها آخر)[3].

وهكذا يعلمنا القرآن الكريم، ويعلمنا الرسول ﷺ فقه الموازنات، فالخير الكثير أولى بالاعتبار من الضرر اليسير، والخلق السىء فى الزوجة يقابلة خلق

---

(١) سورة النساء: ١٩.

(٢) لا يفرك: أى لا يبغض.

(٣) رواه مسلم عن أبى هريرة.

حسن. وحتى لو فرضنا تعادلا بين الجانبين، فإن فى الطلاق أضرارا تقتضى عدم الإقدام عليه.

قال العلامة ابن عاشور: «وهذه حكمة عظيمة إذ قد تكره النفوس ما فى عاقبته خير فبعضه يمكن التوصل إلى معرفة ما فيه من الخير عند غوص الرأى، وبعضه قد علم الله أن فيه خيرا، لكنه لم يظهر للناس..» ثم قال: «والمقصود من هذا: الإرشاد إلى إعماق النظر، وتغلغل الرأى فى عواقب الأشياء، وعدم الاغترار بالبوارق الظاهرة، ولا بميل الشهوات...»[1].

ومن الأمثلة القرآنية المشيرة إلى ضرورة الموازنة بين المصالح وتقديم حفظ المصلحة الأكبر قدرا، ولو بتفويت الأقل، ما جاء فى قصة موسى مع الخضر، فى شأن السفينة التى قام الخضر بخرقها وتعييبها، حيث قال سبحانه **﴿فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا﴾**[2]، ولم يدرك موسى السر فى هذا التصرف الغريب الذى أقدم عليه الخضر، حتى بين له ذلك عند فراقهما: **﴿ أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾**[3].

فهو قد عاب السفينة بالخرق، وهذا إفساد وتضييع. ينقص قيمة السفينة، ويتطلب كلفة لإصلاحها. ولكنه إنما فعله لحفظها على أصحابها فإن قراصنة أحد الملوك كانوا يجوبون البر ويأتونه بالسفن الجيدة، غصبا وظلما. فالخضر عليه السلام ألحق بالمساكين أصحاب السفينة ضررا قليلا، ليدفع عنهم ضررا كبيرا يتمثل فى اغتصاب الملك لسفينتهم وضياعها منهم أصلا.

ويدخل فى هذا المعيار أيضا، ما هو مقرر ومسلم من تقديم المصلحة العامة، عند تعارضها مع مصلحة خاصة، فإنما كان ذلك بالنظر إلى المقدار والآثار. فالمصلحة العامة أكبر قدرا وأوسع أثرا، فلذلك كان تقديمها من البدهيات، إلا عند اختلال الموازين وانقلاب الأولويات.

وهكذا فمصلحة الفرد تتأخر، وقد تهدر لمصلحة الجماعة. ومصلحة الأمة،

---

(١) التحرير والتنوير ٤/ ٢٨٧. (٢) سورة الكهف: ٧١ (٣) سورة الكهف: ٧٩.

تتأخر لأجلها، وقد تهدر، مصلحة الأفراد والفئات. والأمثلة على هذا لا تحصى[1].

ومن الأمثلة الشهيرة التى تداولها الفقهاء والأصوليين: مثال التترس، وهو أن يكون لدى الأعداء مجموعة من أسرى المسلمين، فيتترس بهم الكفار. حتى لا يرميهم المسلمون. وقد يجعلونهم أمامهم ثم يتقدمون للهجوم على المسلمين.

والذى لا خلاف فيه أنه ما لم يكن هناك خطر كبير على المسلمين فلا يجوز رمى الأسرى المسلمين الذى تترس بهم الأعداء، ولا يجوز قتل أحد منهم.

لكن لو كان فى هذا التترس، وفى امتناع المسلمين عن الهجوم خشية قتل أحد إخوانهم المتترس بهم، لو كان فى ذلك خطر على كيان المسلمين، وعلى جيشهم كأن يغتنم الكفار فرصة امتناع المسلمين عن الهجوم ليعدوا عدتهم ويحصنوا مواقعهم، ويهيئوا هجومهم، أو أن يبادروا فعلا إلى هجوم كاسح متترسين بالمسلمين. ففى هذه الحالة جوز عدد من العلماء الهجوم على الأعداء، ولو أدى ذلك إلى قتل أسرى المسلمين، بعضهم أو كلهم. وذلك تقديما للمصلحة العامة للإسلام والمسلمين على المصلحة الخاصة للأسرى، الذين يقتلون حتى لو لم يقع هجوم المسلمين ورميهم من قبلهم.

قال الإمام الغزالى: «فإن قيل: فالكف عن المسلم الذى لم يذنب مقصود. وفى هذا (أى فى قتله) مخالفة المقصود. قلنا: هذا مقصود، وقد اضطررنا إلى مخالفة أحد المقصودين، ولابد من الترجيح. والجزئى محتقر بالإضافة إلى الكلى. وهذا جزئى بالإضافة فلا يعارض الكلى، فإن قيل: مَسلَّم أن هذا جزئى، ولكن لا نسلم أن الجزئى محتقر بالإضافة إلى الكلى فاحتقار الشرع له لم يعرف بنص أو قياس على منصوص. قلنا: قد عرفنا ذلك لا بنص واحد معين، بل بتفاريق أحكام. ،واقتران دلالات، لم يبق معها شك فى أن حفظ خطة الإسلام ورقاب المسلمين أهم فى مقاصد الشرع من حفظ شخص معين. . .[2]».

وبمثل هذا قال ابن عبد السلام[3] وابن القيم[4] وغيرهما.

---

(١) انظر على سبيل ما أورده الشيخ أحمد الزرقا عند شرحه لقاعدة «يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام» (شرح القواعد الفقهية ١٤٣ ـ ١٤٤).

(٢) المستصفى ١/٣١٣.

(٣) انظر: قواعد الأحكام ١/٩٥.

(٤) انظر: مفتاح دار السعادة ٢/١٨.

وفى سياق توضيح هذا المعيار، وهو أن المصلحة كلما كان مقدارها أكبر كانت أولى بالجلب، وأن المفسدة كلما كان مقدارها أكبر كانت أولى بالدفع، يحسن أن نقف عن قاعدة شاع فهمها وتطبيقها على غير وجهها وهى قولهم «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح».

فهذه القاعدة ليست على إطلاقها، بل هى خاصة فيما إذا تعادلت المصلحة والمفسدة. أما إذا كانت المصلحة كبيرة، والمفسدة المعارضة لها قليلة، فالمقدم هو جلب المصلحة.

وقد نبه العلماء الذين ذكروا هذه القاعدة على هذا التخصيص لها. قال المقرى: «عناية الشرع بدرء المفاسد أشد من عنايته بجلب المصالح. **فإن لم يظهر رجحان الجلب قدم الدرء**[1]».

وقال السيوطى: «درء المفاسد أولى من جلب المصالح. فإذا تعارض مفسدة ومصلحة قدم دفع المفسدة **غالبا،** لأن اعتناء الشارع بالمنهيات أشد من اعتنائه بالمأمورات[2]» فهو قد نبه على أن تقديم دفع المفسدة على المصلحة إنما يقع غالبا لا دائما، ثم استدرك مرة أخرى بقوله «وقد تراعى المصلحة لغلبتها على المفسدة»[3].

وهكذا يستقيم المعيار ويطرد، فما كان أكبر قدرا من المصالح قدم جلبه، وما كان مقدراه أكبر من المفاسد قدن دفعه، وإذا تعارضت المصلحة مع المفسدة قدم منهما الأكبر قدرا. فإذا تعادلتا فدفع المفسدة أولى.

وقال ابن عبد السلام: «فصل فى اجتماع المصالح مع المفاسد: إذا اجتمعت مصالح ومفاسد، فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفاسد فعلنا ذلك... وإن تعذر الدرء والتحصيل، فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة درأنا المفسدة، ولا نبالى بفوات المصلحة.. وإن كانت المصلحة أعظم من المفسدة، حصلنا المصلحة مع التزام المفسدة...[4]».

وقد ساق ثلاثة وستين مثالا مما يقدم فيه جلب المصلحة على درء المفسدة، لكون المصلحة المجلوبة أكبر قدرا من المفسدة الحاصلة..[5].

(1) القاعدة ٢٠٠ من قواعده.
(2) الأشباه، والنظائر ٨٧.
(3) نفسه: ٨٨.
(4) قواعد الأحكام ١/ ٨٣ ـ ٨٤.
(5) انظر: قواعد الأحكام ١/ ٨٤ إلى ١٠٢.

المعيار الخامس

الامتداد الزمني

المصلحة ـ أو المفسدة ـ قد يكون لها قدر معين فى وقت حصولها، وفى زمنها القريب، وقد يكون لها بعد ذلك شأن آخر ووزن آخر. وأعنى بصفة خاصة أنها قد تتزايد، وتتوالد، فتأخذ حجما كبيرا بمرور الوقت. فمثل هذه المصلحة لا ينبغى النظر إليها وإلى مقدارها عند أول أمرها فقط. بل ينظر إليها فى آثارها المستقبلية المتوقعة. ومن خلال ذلك يتم الحكم عليها، ووضعها موضعها، سواء تعلق الأمر بحالة تعارضها مع غيرها، أو بحالة تقديرها، لتقرير الإقدام أو الإحجام، أو لاتخاذ ما يلزم فى شأنها.

والذى يعنينا الآن هو حالة التعارض. فعلى هذا: إذا تعارضت مصلحتان، إحداهما لها وجود زمنى محدود، والأخرى لها امتداد طويل وأثر بعيد، قدمت الثانية، ولو كانت الأولى أكبر منها فى أول الأمر. بل يتحتم ـ عند الموازنة ـ البحث والنظر فى الامتداد الزمنى لكل منهما، وتقدير مداه وحجمه ونوعه. ولا يكون التغليب بين المصالح سديدا إلا بهذا.

وأعظم مثال أجده لهذا المعيار، هو (صلح الحديبية)، الذى عقده النبى ﷺ مع قريش. وأذكر بوقائعه بإيجاز، ثم انتقل إلى مغزاه ودلالته فى موضوعنا.

ففى شهر ذى القعدة من السنة السادسة للهجرة، دعا النبى ﷺ أصحابه إلى العمرة. فخرجوا متجهين إلى مكة وهم نحو من ألف وخمسمائة. وعلمت قريش بخروج النبى والمسلمين، فعبأت نفسها والقبائل الحليفة لها، واستعدت لمنع المسلمين وصدهم عن المسجد الحرام وانتهى المسير بالمسلمين إلى الحديبية، فنزلوا بها، وبعث رسول الله ﷺ عثمان ليخبر قريشا أنه لم يأت بالقتال، وإنما جاء هو وأصحابه معتمرين لا غير فتأخر عثمان فى مهمته، وجرت مناوشات بين المسلمين والمشركين، وراج أن عثمان قد قتل، فدعا النبى المسلمين للبيعة والاستعداد للقتال فبايعوه على ذلك وعلى ألا يفروا. ولكن عثمان عاد بعد ذلك سالما.

وتتابعت المفاوضات بعد ذلك بين رسول الله وقريش. وبعثت قريش فى ذلك عدة مبعوثين، كان آخرهم سهيل بن عمرو، وهو الذى حسم الأمر وعقد مع رسول الله عقد الصلح، وقد تم الاتفاق أخيرا على ما يلى:

١ ـ توقيف الحرب بين الطرفين، مدة عشر سنين، على القول المشهور.

٢ ـ تأمين الناس وحرية التنقل من الجهتين.

٣ ـ يرجع المسلمون عن عمرتهم، على أن يعتمروا السنة المقبلة.

٤ ـ فى عمرتهم المقبلة لا يقيمون بمكة سوى ثلاثة أيام.

٥ ـ أن يدخلو مكة بغير سلاح، سوى ما يحمله المسافر.

٦ ـ من جاء من قريش إلى المسلمين مسلما يرد إليهم.

٧ ـ من عاد من المسلمين إلى قريش لا يرد.

والمتأمل فى بنود هذا الصلح يرى أنها كلها تنازلات، وأنها تحقق قوة قريش وتفوقها وعزتها، وتحقق انكسار المسلمين وتراجعهم، وذلتهم، بينما هم كانوا على أتم استعداد، وأقوى غلبة لمنازلة قريش، ولدخول مكة وإنجاز عمرتهم رغما عنها. فإذا بهم لم يروا سوى التنازلات!.

وزاد من شعورهم بالخيبة والذلة أن النبى ﷺ تنازل لسهيل بن عمرو عن كتابة (بسم الله الرحمن الرحيم) فمحيت، وكتب بدلها ما أراده سهيل، وهو (باسمك اللهم) وتنازل له عن كتابة (محمد رسول الله)، فمحيت وكتب بدلها (محمد بن عبد الله).

وبلغ بهم الغيظ والأسى كل مبلغ، عندما جاء الشاب المسلم أبو جندل يرسف فى أغلاله، هاربا من مكة. وهو ابن سهيل بن عمرو المفاوض المتعاقد، فرده النبى ﷺ بمقتضى الاتفاق الذى جرى، بالرغم من أنه كان لم يوقع ولم يدخل حيز التنفيذ. فكان أول من نفذ منه: إعادة أبى جندل إلى الاعتقال والأغلال والتعذيب.

هذا الصلح الذى أجراه رسول الله بهذه الشروط القاسية وفى هذه الظروف المهينة لكرامة المسلمين وعزتهم، قد زلزل المسلمين أيما زلزال. حتى قال عمر بن الخطاب: «والله ما شككت منذ أسلمت إلا يومئذ..[1]»، وحتى إن النبى ﷺ لما أمرهم أن ينحروا ويحلقوا، ليتحللوا من إحرامهم، لم يفعل منهم أحد، وكرر عليهم الأمر ثلاثا فلم يقم منهم أحد. ثم قام فدخل على أم سلمة، وشكا لها ما

---

(١) زاد المعاد: ٣/ ٢٩٥ وفى موقف عمر يومئذ تفاصيل مهمة لا أطيل بذكرها.

لقى من المسلمين، فأشارت عليه أن يبادر هو فينحر ويحلق. فلما فعل، قاموا هم أيضا ينحرون ويحلق بعضهم لبعض، وهم على غيظهم، حتى كادوا أن يقتل بعضهم بعضا، من شدة الغم والحزن!!.

هذا هو صلح الحديبية، وهذه بعض نتائجه وآثاره القريبة والفورية: خيبة ورجوع بغير عمرة، وتنازلات، وهم وغم وذلة، وهزة عنيفة للمسلمين فى دينهم وتماسك صفهم، وعادت قريش منتفخة منتشية بالامتيازات والإنجازات. عادت لتحتل مكانتها المتداعية، فى السيادة والزعامة على القبائل العربية... فماذا كان بعد ذلك؟.

لقد كان صلح الحديبية ـ كما عبد القرآن ـ ﴿فَتْحًا مُّبِينًا﴾[1]، لقد كان بداية التدفق الإسلامى على أرجاء الجزيرة العربية، ومنها ـ بعد ذلك ـ إلى أرجاء المعمورة. وكان صلح الحديبية المسمار ما قبل الأخير الذى دقته قريش فى نعشها. ثم كان المسمار الأخير هو نقضها لأهم بنود الصلح، وهو توقيف أعمال الحرب، فأقدمت على نصرة حلفائها من بنى بكر، فأمدتهم بالسلاح والرجال، فى هجومهم الغادر ضد خزاعة حلفاء الرسول ﷺ. فمن هنا انطلق فتح مكة، وانتهت قريش الجاهلية.

وبين الحديبية وفتح مكة، فتح المسلمون خيبر، آخر معاقل اليهود فى بلاد العرب. فلم يبق أمام الإسلام إلا التدفق فى كل اتجاه.

وحتى بدون هذين الفتحين، كانت الدعوة الإسلامية قد حققت، فى أجواء الصلح والأمان وحرية التنقل والاتصال، نجاحات واسعة جدا. فحققت من الانتشار خلال السنتين اللتين استمرهما الصلح، ما لم يتحقق خلال نحو من عشرين سنة خلت من قبل ذلك.

وقد تناول العلماء هذا الصلح وما أسفر عنه بالدراسة والتحليل، مقارنين عاجل أمره بآجله، موازنين بين «مضاره» ومنافعه. وأنقل فيما يلى خلاصة أقوالهم، كما لخصها لنا الإمام النووى، قال رحمه الله: «قال العلماء: والمصلحة المترتبة على إتمام هذا الصلح: ما ظهر من ثمراته الباهرة، وفوائده المتظاهرة، التى كانت عاقبتها فتح مكة، وإسلام أهلها كلها، ودخول الله فى دين الله أفواجا.

---

(١) سورة الفتح: ١.

وذلك أنهم قبل الصلح لم يكونوا يختلطون بالمسلمين، ولا تتظاهر عندهم أمور النبى ﷺ كما هى، ولا يحلمون بمن يعلمهم بها مفصلة. فلما حصل صلح الحديبية، اختلطوا بالمسلمين وجاؤوا إلى المدينة، وذهب المسلمون إلى مكة وحلوا بأهلهم وأصدقائهم وغيرهم ممن يستنصحونهم، وسمعوا منهم أحوال النبى ﷺ مفصلة بجزئياتها، ومعجزاته الظاهرة وأعلام نبوته، وحسن سيرته، وجميل طريقته، وعاينوا بأنفسهم كثيرا من ذلك. فمالت نفوسهم إلى الإيمان حتى بادر خلق منهم إلى الإسلام قبل فتح مكة، فأسلموا بين صلح الحديبية وفتح مكة. وازداد الآخرون ميلا إلى الإسلام، فلما كان يوم الفتح أسلموا كلهم، لما كان قد تمهد من الميل وكانت العرب من غير قريش فى البوادى، ينتظرون بإسلامهم إسلام قريش، فلما أسلمت قريش أسلمت العرب فى البوادى. قال تعالى: ﴿**إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ① وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا** ...﴾[1]».

وكما تعظم المصلحة بما يتولد عنها من آثار ومصالح، فكذلك السيئة. فقد تكون إحداهما فى أول الأمر عملا قليلا، ولكنه ينمو ويعظم شأنه بقدر ما يترتب عنه، طال الزمان أو قصر. ولهذا جاء فى الحديث: «من سن فى الإسلام سنة حسنة، فعمل بها بعده، كتب له مثل أجورمن عمل بها ولا ينقص من أجورهم شىء. ومن سن فى الإسلام سنة سيئة فعمل بها بعده، كتب عليه مثل وزر من عمل بها، ولا ينقص من أوزارهم شىء»[2].

ومن هذا الباب أيضا قوله ﷺ: «إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له»[3].

فهذه أعمال يستمر أثرها، ولذلك عظم أمرها، واستمر أجرها، فإذا تعارضت مع غيرها كان لها فضل وسبق. وهكذا كل عمل يستمر عطاؤه ويطول نفعه، فهو أولى من غيره.

وكذلك الأعمال الضارة، فكلما كانت مما يطول أثره كانت أسوأ، وكانت أولى أن تجتنب وتحارب.

وقد نقل الإمام الغزالى عن بعض العلماء أن تزييف درهم واحد وإنفاقه أشد

---

(١) شرح صحيح مسلم ١٢/ ١٤٠. (٢) صحيح مسلم، كتاب العلم

(٣) رواه مسلم فى كتاب الوصية، وانظره بأسانيد وألفاظ مختلفة فى جامع بيان العلم، لابن عبد البر: ١٧ - ١٨.

من سرقة مائة درهم. قال: «لأن السرقة معصية واحدة وقد تمت وانقطعت. وإنفاق الزيف بدعة أظهرها فى الدين، وسنة سيئة يعمل بها من بعده، فيكون عليه وزرها بعد موته إلى مائة سنة أو مائتى سنة، إلى أن يفنى ذلك الدرهم، ويكون عليه ما فسد من أموال الناس بسنته. وطوبى لمن إذا مات ماتت معه ذنوبه. والويل الطويل لمن يموت وتبقى ذنوبه مائة سنة ومائتى سنة أو أكثر، يعذب بها فى قبره، ويسأل عنها إلى آخر انقراضها. وقال تعالى ﴿وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ﴾[1]، أى نكتب أيضا ما أخروه من آثار عملهم كما نكتب ما قدموه»[2].

هل تتساوى المصالح والمفاسد؟

رأينا أن الاختلاط بين المصالح والمفاسد هو السائد، وأن المصلحة إنما تعتبر مصلحة باعتبار غلبة الصلاح فيها، وأن المفسدة إنما تعتبر مفسده باعتبار غلبة الفساد فيها. أما المصالح الخالصة، والمفاسد الخالصة، فهى إن وجدت، عزيزة الوجود، ونادرة التحقق.. ورأينا ـ على هذا الأساس ـ أن المصالح والمفاسد تتعارض وتتدافع بشكل لا حد له، مما يجعل الترجيح والتغليب بينها أمرا لا مفر منه.

والتغليب بين المصالح والمفاسد المتعارضة إنما يكون بعد تبين وجه التفاوت والتفاضل بينها، وهذا التفاضل ـ كما تقدم ـ قد يكون بسبب اختلاف الحكم الشرعى، باعتباره معيارا لأهمية المصلحة ووزنها. وقد يرجع ذلك إلى التفاوت فى الرتبة، أو إلى الاختلاف فى النوع وقد يرجع إلى الاختلاف الكمى، أى اختلاف المقادير كثرة وقلة. وقد يرجع إلى اعتبار الآثار البعيدة لكل من المصلحتين المتعارضتين.

ولكن ما العمل فيما إذ تساوت المصالح والمفاسد من جميع الوجوه؟

وقبل هذا: هل يمكن فعلا أن تتساوى مصلحتان، أو مفسدتان، أو مصلحة ومفسدة من جميع الوجوه، وبجميع المعايير؟

يذهب أكثر العلماء المتحدثين عن المصالح والمفاسد إلى إمكان هذا التساوى.

فقد نص ابن عبد السلام على تساوى المصالح والمفاسد فى مواضع من قواعده...[3].

---

(١) سورة يس: ١١.

(٢) إحياء علوم الدين ٢/ ٧٤.

(٣) انظر: قواعد الأحكام ١/ ٧٥ ـ ٨٢ ـ ٨٤.

وإلى هذا ذهب الطوفى[1]، وابن عاشور[2].

وقد ساق ابن عبد السلام أمثلة عديدة للمصالح المتساوية فمن أمثلة المصالح المتساوية عنده:

- إذا رأينا صائلا يصول على نفسين متساويتين، ولا نقدر أن ننقذ إلا واحدة منهما فالمصلحتان هنا متساويتان عندنا.

- ومثل هذا يقال فى المالين المتساويين إذا أردنا دفع الغصب عنهما.

- والمدين المفلس، تتساوى حقوق دائنيه فى الأخذ من ماله، فيتحاصون كل حسب مقدار دينه. وكذلك من مات وعليه ديون لا تكفى الدائنين[3].

ومن أمثلته للمفاسد المتساوية:

- أن يهيج البحر على ركاب سفينة، فلا يبقى لهم مخلص إلا بإلقاء شطرهم فى البحر لإنقاذ الشطر الآخر.

- إذا أكره شخص على إفساد أحد مقدارين متساويين من المال.

- لو تعرض المسلمون لهجومين مختلفين، متساويين فى خطرهما، ومتساويين من كل وجه[4].

وخلافا لهؤلاء العلماء الذين ذهبوا إلى وجود التساوى بين المصالح والمفاسد، ذهب ابن القيم إلى أن التساوى التام لا وجود له، لأن أى شىء. وأى فعل: «إما أن يكون حصوله أولى بالفاعل، وهو راجح المصلحة. وإما أن يكون عدمه أولى به، وهو راجح المفسدة» قال: «وأما فعل يكون حصوله أولى لمصلحته، وعدمه أولى به لمفسدته، وكلاهما متساويان، فهذا مما لم يقم دليل على ثبوته بل الدليل يقضى نفيه، فإن المصلحة والمفسدة. والمنفعة والمضرة، واللذة والألم، إذا تقابلا، **فلابد أن يغلب أحدهما الآخر،** فيصير الحكم للغالب» قال: «وأما أن يتدافعا ويتصادما، بحيث لا يغلب أحدهما الآخر، فغير واقع»[5].

---

(١) انظر نص كلامه ضمن كتاب (مصادر التشريع الإسلامى فيما لا نص فيه) ص ١٤٢.

(٢) انظر مقاصد الشريعة الإسلامية: ٧٦.

(٣) قواعد الأحكام: ١/ ٧٦.

(٤) انظر قواعد الأحكام: ٨٢ ـ ٨٣.

(٥) مفتاح دار السعادة: ٢/ ١٦.

وابن القيم فيما ذهب إليه من إنكار التساوى بين المصالح والمفاسد، يعتمد أساسا على الواقع، أى أن الواقع لا يعطينا حالات تتساوى فيها المصلحتان، أو المفسدتان، أو المصلحة والمفسدة، تساويا تاما من جميع الوجوه، بل لابد أن نجد مرجحا يغلب إحداهما على الأخرى.

فأما الأمثلة التى قد تذكر للتساوى، من قبيل ما ذكره ابن عبد السلام، فإن ابن القيم قد أورد منها أحد عشر مثالا، وحاول من خلال الرد عليها، أن يثبت عدم تحقق التساوى، وأنه لابد أن يوجد مرجح أو أكثر لواحدة من المصلحتين على الأخرى[1].

والذى أراه صحيحا ولا يسعنا إنكاره، هو أن التساوى بين المصالح والمفاسد ممكن وواقع. إذ لا يعقل أن توجد فى هذا العالم مصالح لا تعد ولا تحصى، ومفاسد لا تعد ولا تحصى، وعلى مدى أزمان لا تعد ولا تحصى، وبمقادير لا تعد ولا تحصى، ثم لا يحدث أن تتساوى بعض المصالح والمفاسد. هذا لا يستطيع العقل تصوره. بل الذى يتصور ضرورة هو أن يحصل التساوى التام فى بعض الصور.

وبالرغم من كون الأمثلة التى ساقها ابن القيم ـ وفندها ـ وهى أحد عشر مثالا ـ لا تمثل حتى ذرة واحدة من المصالح والمفاسد الواقعة فى الوجود، مما يجعلها لا تقيم حجة ولا شبه حجة، وبالرغم من كونه اختارها بنفسه، فإنه لم يستطع التخلص تماما من دلالتها على إمكان التساوى!.

من تلك الأمثلة: اضطرار أحد إلى إتلاف درهم من درهمين متساويين، أو قتل واحد من حيوانين متساويين، أو قتل واحد من عدوين متساويين، أو شرب قدح خمر، من قدحين متساويين.

ففى رده على هذه الأمثلة، قال: «وأما سائر الصور التى **تساوت** مفاسدها، كإتلاف الدرهمين، والحيوانين، وقتل أحد العدوين، فهذا الحكم فيه **التخيير** بينهما، لأنه لابد من إتلاف أحدهما وقاية لنفسه **وكلاهما** سواء، فيخير بينهما»[2].

فها هو يصرح مرتين بالتساوى بين المفسدتين، ويحكم فيهما بالتخيير، والتخيير بين محرمين أو واجبين لا يكون إلا عند تساويهما.

---

(١) انظر المرجع نفسه: ١٧ ـ ٢٠.

(٢) مفتاح دار السعادة ٢/ ٢٠.

وأما التساوى بين المصلحتين، فيوجد أيضا ضمن هذه الأمثلة. فقتل أحد العدوين فيه درء خطره وهو مفسدة، وفيه إضعاف جانب الكفار، وتقوية جانب المسلمين، وهذه مصلحة. فإذا تساوى العدوان ـ وهو المفروض فى المثال ـ فقد تساوت مصلحة قتل أحدهما مع مصلحة قتل الآخر. كذلك قتل أحد حيوانين متماثلين، يكون المضطر إلى ذلك أمام مفسدتين متساويتين. لكن لنفرض الحيوانين مفترسين مؤذيين، فقتلهما مصلحة. فإن لم يستطع إلا قتل واحد منهما ـ كأن تكون عنده طلقة نارية واحدة ـ فإنه يكون أمام مصلحتين متساويتين متعارضتين.

ويمكن أن أضيف أمثلة أخرى: مثل من يبحث عن شغل فيجد نفس العمل هنا وهنا. والأجر واحد. والشروط المتبادلة واحدة، والمسافة متساوية. فهاتان مصلحتان متساويتان. ،كذلك من يذهب إلى سوق، فيجد السلعة التى يريد، عند باعة متعددين، وهى متماثلة عندهم تماما، وبثمن واحد. فشراؤه من أحدهم مساو تمامًا لشرائه من الآخر، ومن الثالث والرابع. فمصلحته حاصلة هنا وهنا على حد سواء.

وأما تساوى المصلحة مع المفسدة، فمثاله: شخص له حق من الحقوق، دين أو إرث مثلا. ولكن فى مكان بعيد. ولا يمكنه تحصيله إلا بالسفر إليه. وكلفة السفر وخسارته تعادل ذلك الحق فحقه مصلحة له لو حصله، وكلفة السفر وخسائره مفسدة، وقد تساوتا عند الحساب، ومثل هذا يقع لكثير من الناس عندما تكون لهم حقوق لابد لتحصيلها من اللجوء إلى المحاكم، فقد يفكر صاحب الحق ويوازن. فيجد أن كلفة متابعة الدعوى من بدايتها إلى نهايتها، وما فى ذلك من مصاريف، وتعب. وتعطيل أشغال. . تساوى قيمة ذلك الحق، وقد تفوقه فيتخلى عنه. والذى يعنينا هو التساوى، فهو ممكن. وإذا ثبت الإمكان فقد ثبت المقصود.

غير أن ثبوت إمكان التساوى بين المصالح والمفاسد، وثبوت حصوله بالفعل، لا ينبغى أن يصرف أذهاننا عن ملاحظة هامة، وهى أن أكثر الحالات التى نحكم فيها بالتساوى إنما يتحقق فيها «التساوى التقريبى» أو «التساوى الظاهرى».

فالتساوى التقريبى، هو أن نتحرى فى الوزن والموازنة، وأن نقدر ونحسب، فنجد أن المصلحتين متساويتين، إن لم يقع تماما فتقريبا، أى لا يبقى بينهما فرق

يؤبه له. وهذا واضح فى كثير من الأمثلة السابقة. فالإنسان عندما يحسب تكاليف السفر ذهابا وعودة وإقامة وغيرها، أو يحسب تكاليف التداعى لدى المحاكم فيجد أن هذه التكاليف تساوى الحق الذى يريد تحصيله، إنما يقدر هذا «التساوى» على وجه التقريب. وقد يكون التساوي حقيقيا تاما، لكن لا يعلم ذلك إلا الله تعالى. وهذا لا ينفى إمكان المعرفة القطعية للتساوى التام. ولكن هذا قليل جدا، ولا يكاد يحصل إلا فى الصور البسيطة، كمسألة الدرهمين، والقدحين، ومسألة شراء البضاعة من أحد الباعة بالسوق.

أما التساوى الظاهرى، فهو أن تكون حقيقة الأمور مغيبة عنا، ولا نملك إلا ظواهرها، أو نعرف بعض بواطنها ويغيب عنا بعضها. وما نعرفه من الظواهر، وبعض البواطن إن عرفت، يفيدنا أن الأمرين متساويين، فنحكم بالتساوى، ولكن الأمور فى بواطنها قد تكون كما ظهر لنا وقد لا تكون. فإذا حكمنا فيها بالتساوى، فإنما هو التساوى الظاهرى. والتساوى الباطنى لا يعلمه إلا الله سبحانه.

كما فى مثال العدوين «المتساويين» فالحكم بتساويهما إنما هو حكم ظاهري، حيث نحكم من خلال نظرنا ومعرفتنا بالجسد، والعمر، والشجاعة، والمهارة القتالية. ونحو ذلك مما هو ظاهر. ونعلم أيضا من باطنهما مثلا أنهما يهوديان أو مشركان. لكن، لعل أحدهما كان قد بدأ يميل إلى الإسلام وهو سائر إليه، أو لعله كان بدأ يسأم من قتال المسلمين ومعاداتهم، وهو سائر إلى التخلى عن محاربة المسلمين. . وهكذا يقال فى كثير من الأمثلة التى نحكم فيها بالتساوى.

ومعلوم أن الله تعالى إنما كلفنا ـ عند تعذر اليقين أو تعسره ـ أن نعمل بالتقريب والتغليب، ونأخذ بالظواهر. فعندما نحكم بالتساوى الظاهرى، أو بالتساوى التقريبى، فحكمنا نافذ ماض، إذا تعذر اليقين علينا أو تعسر. وكلما كبر حجم المصالح، وتعددت وجوهها ومعايير وزنها كلما كان الحكم فيها بالتساوى الحقيقى عسيرا بعيد المنال. قال شيخ المصالح والمفاسد الإمام عز الدين بن عبد السلام: «والوقوف على تساوى المفاسد وتفاوتها عزة. ولا يهتدى إليها إلا من وفقه الله تعالى. والوقوف على التساوى أعز من الوقوف على التفاوت **ولا يمكن ضبط المصالح والمفاسد إلا بالتقريب**»[١].

---

(١) قواعد الأحكام ١/ ٢٠.

ماذا بعد الحكم بالتساوى؟

بعد أن يحكم المجتهد، أو المكلف نفسه، بالتساوى بين مصلحتين أو مفسدتين، أو بين مصلحتين ومفسدة، وسواء كان التساوى قطعيا حقيقيا، أو كان تقريبيا أو ظاهريا، ما العمل؟ ماذا يقدم وماذا يؤخر، وماذا يعتبر وماذا يهدر؟

كل العلماء يقولون فى هذه الحالة بالتخيير، أى أن للمكلف أن يختار واحدة من المصلحتين فيحصلها ويهدر الأخرى، أو واحدة من المفسدتين فيتقيها ويقع فى الأخرى، وقد صرح بالتخيير ابن عبد السلام فى غير ما موضع من قواعده. وهى نفس المواضع التى صرح فيها بالتساوى بين المصالح والمفاسد، والتى سبقت الإشارة إليها.

وكذلك الطوفى، نص فى كل موضع تساوت فيه المصالح والمفاسد، على أن الحكم هو الاختيار أو القرعة[(١)].

وحتى ابن القيم، وهو ينكر التساوى بين المصالح والمفاسد، ذهب إلى القول بالتخيير فى بعض الحالات، منها ما قدمته قبل قليل. ومنها استشهاده بقول للإمام أحمد ذهب فيه إلى القول بالتخيير فى مثال ركاب السفينة إذا اشتعلت النار فى سفينتهم، وعجزوا عن إطفائها، ولم يبق أمامهم إلا أحد أمرين: إما أن يمكثوا في سفينتهم حتى يحترقوا، وإما أن يلقوا أنفسهم فى البحر فيموتوا غرقا[(٢)]. . .

وبالتخيير عند التساوى، قال الشيخ ابن عاشور، غير أنه أكد على أن «مما يجب التنبيه له، أن التخيير لا يكون إلا بعد استفراغ الوسع فى تحصيل مرجح ما، ثم العجز عن تحصيله. . .[(٣)]».

وعلى هذا فالقول بالتخيير، إنما هو اضطرار حيث لم يبق أمامنا من سبيل إلى الترجيح والتغليب. ولكن التخيير أيضا يجد سنده ودليله فى كون الشرع قد حكم به فى مواضع، منها الواجب المخير. وهو أن يوجب الشرع واحدا من جملة أمور يخير المكلفين بينهما، لكن لابد من أحدهما. ومثاله كفارة الحنث فى اليمين، حيث خير الله تعالى فيها بين الإطعام، والكسوة، والعتق. فمن لم يجد فالصوم،

---

(١) انظر: مصادر التشريع فيما لا ينص فيه، ١٤٢.

(٢) مفتاح دار السعادة ٢/ ١٩.

(٣) مقاصد الشريعة: ٧٦.

قال تعالى: ﴿لا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ﴾[١].

وكذلك المباحات حكمها الأصلى: التخيير بين الفعل والترك.

وهكذا يظهر أن الحكم بالتخيير عندما تتساوى الأمور أو تتقارب، حكم مشروع لا غبار عليه. وفى ذلك توسعة على المكلفين.

وبعد هذا لا يسعنى إلا أن أسجل استغرابى لذلك العنوان الذى وضعه الدكتور البوطى للضابط الخامس من ضوابط المصلحة عنده، وهو «عدم تفويتها مصلحة أهم منها أو مساوية لها»[٢].

ومحل الاعتراض هو قوله: «أو مساوية لها» فبأى حق وبأى دليل، نمنع من الأخذ بمصلحة وتقديمها على مصلحة مساوية لها؟! وماذا يخسر الإنسان إذا تمسك بمصلحة تفوت مثلها؟ والحل أنه إذا منع الأخرى من الفوات فاتت هذه!.

وإنما انصب اعتراضى على العنوان وحده، لأنه لم يكرر العبارة المنتقدة أثناء شرحه وتمثيله هذا الضابط، وإنما راح يتحدث عن «تفاوت المصالح» وما يتعلق به، وما يقتضيه من تقديم الأهم والأعظم من المصالح المتعارضة. فلست أدرى هل ما جاء فى العنوان مجرد فلتة أم ماذا؟ هذا مع العلم أن الكتاب طبع طبعات عديدة!..[٣].

نعم لو اشترط فى المصلحة عدم استلزامها مفسدة مساوية، لكان له وجه، وهو العمل بقاعدة «درء المفاسد أولى من جلب المصالح» أما منع مصلحة لأنها تفوت مصلحة مساوية، فإنه لا دليل عليه. ثم إن هذا الشرط يؤدى إلى تفويت المصلحتين معا. لأن كلا منهما تفوت الأخرى، فإذا اشترطنا فى الأخذ بإحداهما عدم تفويت الأخرى لزم منه تفويتهما معا!!.

العمل بالقرعة؟

العمل بالتخيير عند التساوى بين المصالح والمفاسد لا يتأتى دائما. وإنما يتأتى خاصة عندما تتعلق المصلحتان المتعارضتان بشخص واحد، فحينئذ يكون اختياره

(١) سورة المائدة: ٨٩.   (٢) ضوابط المصلحة: ٢٤٨.

(٣) الطبعة المعتدة عندى هى الطبعة الرابعة (١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م).

لنفسه أمرا ميسورا ولا منازع له فيه. ولكن عندما يتعلق الأمر بأشخص متعددين فإن الاختيار قد لا يكون مسلما عندهم، وقد يكون مثار نزاعات وحزازات. ومن أمثلة ذلك: الرجل له زوجتان، إذا أراد أن يحج، ولا يستطيع أن يصطحب معه إلا إحدى زوجتيه فقط. فاصطحابه هذه أو هذه، مصلحتان متساويتان، ولا سيما فى حق الزوجين.

ومثل هذا فى قسمة الحقوق المشتركة المتساوية، كما يحدث بين الورثة، وبين الشركاء عند تصفية شركتهم.

ومثل هذا يقع بين المتداعيين، عندما يتساويان فى الإثبات أو عدمه، ولا يجد القاضى أى مرجح لحق أحدهما على الآخر..

فى مثل هذه الحالات، يرى العلماء اللجوء إلى الإقراع. والذى دعا العلماء إلى القول بالقرعة ثلاثة أمور:

١ ـ ثبوت العمل بها فى سنة النبى ﷺ، كما فى إقراعه بين زوجاته فى أسفاره.

٢ ـ لأنها حل اضطرارى، يعمل به عندما لا يكون هناك مرجح معتبر.

٣ ـ لأنها تنفى الشبهة، وتقطع أسباب الضغينة والحسد.

يقول ابن عبد السلام: «وإنما شرعت القرعة عند تساوى الحقوق، دفعا للضغائن والأحقاد، وللرضاء بما جرت به الأقدار، وقضاه الملك الجبار[1]».

وقال ابن قيم الجوزية[2]: «وأما القرعة، فقد تستعمل عند فقدان مرجح سواها من بينة، أو إقرار، أو قافة[3]. وليس ببعيد تعيين المستحق بالقرعة، إذ هى غاية المقدور عليه من أسباب ترجيح الدعوى. ولها دخول فى دعوى الأملاك المرسلة التى لا تثبت بقرينة ولا أمارة[4]».

---

(١) قواعد الأحكام ١/ ٧٧. وانظر الفرق ٢٤٠ من فروق القرافى ٢/ ١١١.

(٢) كلامه جاء فى سياق تساوى الاستحقاق بين المدعيين أمام القاضى.

(٣) القافة جمع قائف، وهو الخبير بالتشابه بين الأقارب، بحيث يستطيع أن يثبت قرابة البنوة من خلال ملاحظة الشبه، وعمله يسمى قيافة.

(٤) زاد المعاد: ٥/ ٤٣١.

المبحث الثالث

التغليب فى فتح الذرائع وسدها

الذرائع جمع ذريعة. والذريعة هى الوسيلة المؤدية إلى غاية، أو السبب المفضى إلي مسبب، أى إلى نتيجة. فالذرائع وسائل، تفضى عادة إلى غايات ومقاصد.

والشريعة جاءت لتحقيق غاياتها ومقاصدها فى الخلق، وهى التى تتلخص فى جلب المصالح ودرء المفاسد فى الدارين.

ولما كان من سنن الله تعالى أن المسببات لا تنفك عن أسبابها، وأن المقاصد تستلزم وسائلها، فقدتضمنت الشريعة اعتبار الوسائل والالتفات إليها، بل وإعطاءها حكما تابعا لحكم مقاصدها.

فبقدر ما تعظم المصلحة وبعظم حكمها، بقدر ما تعظم وسيلتها أو وسائلها. وبقدر ما تعظم المفسدة، يعظم كذلك أمر الوسيلة المفضية إليها، ويشدد الشرع فى منعها تشديده فى تحريم مقصودها، وهو المفسدة.

يقول القرافى: «والوسيلة إلى أفضل المقاصد، أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد ، أقبح الوسائل، وإلى ما يتوسط متوسطه» قال: «ومما يدل على حسن الوسائل الحسنة قوله تعالى: ﴿ **ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلا نَصَبٌ وَلا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلا يَطَئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلاً إِلاَّ كُتِبَ لَهُم بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ**﴾[1] ، فأثابهم الله على الظمأ والنصب، وإن لم يكونا من فعلهم[2]، بسبب أنهما حصلا لهم بسبب التوسل إلى الجهاد، الذى هو وسيلة لإعزاز الدين وصون المسلمين، فيكون الاستعداد وسيلة الوسيلة[3]».

وإذا كانت الذريعة تحسن بحسن مقصودها، وتقبح بقبحه، وتشرف بشرف مقصودها ، وتنحط بانحطاطه، فإن حكمها الشرعى أيضا تابع لهذا المقياس.

وهكذا تحرم الذرائع المفضية إلى المحرمات، وتجلب الذرائع التى تتوقف عليها

---

(١) سورة التوبة: ١٢٠.   (٢) ولكنهما من سعيهم وتسببهم.   (٣) الفروق ـ الفرق ٥٨.

الواجبات . . .

وعناية الشريعة بالذرائع، واعتبارها لها، إنما هو انعكاس طبيعى لمصلحيتها ومنطقية أحكامها. فمن تمام العناية بالمصالح والمفاسد، بل من لوازمها، العناية بأسبابها وذرائعها وكل ماله تأثير عليها.

يقول ابن القيم: «لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضى إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها، معتبرة بها. فوسائل المحرمات والمعاصى، فى كراهتها والمنع منها، بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها. ووسائل الطاعات والقربات، فى محبتها والإذن فيها، بحسب إفضائها إلى غاياتها. فإذا حرم الرب تعالى شيئا وله طرق ووسائل تفضى إليه، فإنه يحرمها ويمنع منها تحقيقا، لتحريمه وتثبيتا له، ومنعا أن يقرب حماه»[1].

وكثير من المحرمات والواجبات والمكروهات والمندوبات، فى الشريعة الإسلامية إنما أعطى لها حكمها باعتبارها وسائل وأسبابا، لا باعتبارها مقصودة لذاتها. ومن هنا يقصر كثير من الناس عن إدراك أسرارها وحكمها. لأنهم ينظرون إليها فى ذاتها فلا يجدون فيها من المفسدة ما يقتضى التحريم ولا الكراهة، ولا يجدون فى الأخرى من المصلحة ما يقتضى الإيجاب ولا الندب فيستشكلون الأمر. ولو بحثوا ونظروا إلى ما تفضى إليه، فى القريب أو فى البعيد ـ بشكل مباشر أو غير مباشر ـ لأدركوا لماذا كان حكمها كذلك. ولو أنهم صبروا حتى يصلوا إلى النتائج والآثار، لعلموا أن الشريعة لم تحرم شيئا إلا لمفسدة فيه أو لمفسدة يفضى إليها، وأنها لم توجب شيئا إلا لمصلحة فيه، أو لمصلحة يفضى إليها.

وبالنظر إلى أهمية الذرائع وما أولتها الشريعة من اعتبار، قرر الفقهاء عددا من القوعد التشريعية المعبرة عن ذلك. وقد تناول بعض هذه القواعد بالشرح والتمثيل، زميلى الدكتور محمد الروكى[2]. ومن هذه القواعد:

١ ـ سد الذريعة وفتحها منوط بالمصلحة.

٢ ـ ما يفضى إلى الحرام حرام.

---

(١) إعلام الموقعين ٣/ ١٣٥.

(٢) نظرية التقعيد الفقهى وأثرها فى اختلاف الفقهاء ١/ ١٧٣ ـ ١٨٦.

٣ ـ ما يفضى إلى المكروه مكروه.

٤ ـ ما يتوقف الواجب على فعله فهو واجب.

٥ ـ ما يتوقف عليه المندوب ففعله مندوب.

٦ ـ من سعى إلى إبطال قصد الشارع عوقب بنقيض سعيه.

٧ ـ من سعى فى نقض ما تم من جهته، فسعيه مردود عليه.

هذه القواعد وأمثالها إنما تعكس عمق النظر الاستصلاحي لفقهائنا، وتعكس مدى إيمانهم بمصلحية الشرعية التى لا تتخلف، لا فى مقاصدها ولا فى وسائلها.

التغليب فى فتح الذرائع وسدها:

الذرائع تفتح أمام المكلفين على سبيل الإباحة أو الندب أو الوجوب، أو تسد عليهم على سبيل الكراهة أو التحريم، تبعا لما تفضى إليه من مقاصد ونتائج. ولكنها أيضا تسد وتفتح بناء على درجة الاحتمال ونسبة الإفضاء إلى ما تفضى إليه. وهذا هو الجانب الذى يعنينى من موضوع الذرائع.

وأعنى بذلك أن نسبة الاحتمال فى إفضاء الذريعة إلى نتيجتها، لها دور حاسم فى تحديد حكم الذريعة فتحا أو سدا.

قال ابن عبد السلام: «الاعتماد فى جلب معظم مصالح الدارين، ودرء مفاسدهما: على ما يظهر فى الظنون. وللدارين مصالح إذ فاتت فسد أمرهما. ومفاسد إذا تحققت هلك أهلهما. وتحصيل معظم هذه المصالح بتعاطى أسبابها، مظنون غير مقطوع به. فإن عمال الآخرة لا يقطعون بحسن الخاتمة، وإنما يعملون بناء على حسن الظنون. وهم مع ذلك يخافون أن لا يقبل منهم ما يعملون. وقد جاء التنزيل بذلك فى قوله: ﴿**وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوا وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ**﴾[1] فكذلك أهل الدنيا، إنما يتصرفون بناء على حسن الظنون، وإنما اعتمد عليها، لأن الغالب صدقها عند قيام أسبابها...[2]».

وقد مثل لذلك بسعى التجار فى تجارتهم وضربهم فى البلدان لأجلها، لأن ذلك فى الغالب يجلب لهم مقصودهم ويسفر عن سلامتهم، وكذلك الصناع والزراع فى تعاطيهم للوسائل، يكدون ويتعبون وينفقون، لأن الغالب أن هذه

---

(١) سورة المؤمنون: ٦٠.

(٢) قواعد الأحكام ١/ ٣.

الأسباب تحقق لهم أغراضهم. وهكذا معظم من يتسببون ويتوسلون، إنما يفعلون ذلك تغليبا لاحتمال تحقق مقاصدهم ومصالحهم. وعلى هذا التغليب تنبنى سياسات الحكام وتدبيراتهم، وعلى التغليب ينظر المجتهدون فى الأدلة ويسعون إلى معرفة الأحكام، وعلى التغليب يقوم التطبيب والتداوى . . (١).

وبعد أن سرد هذه الأمثلة وغيرها قال: «ومعظم هذه الظنون صادق موافق، غير مخالف ولا كاذب. فلا يجوز تعطيل هذه المصالح الغالبة الوقوع، خوفا من ندور كذب الظنون. ولا يفعل ذلك إلا الجاهلون(٢)».

غير أن الحاجة إلى العمل بالتغليب تظهر أكثر ما تظهر فى سد الذرائع لا فى فتحها. وأكثر ما يجرى الكلام فى الذرائع، يجرى فى سدها. فما هو سد الذرائع؟ وما صلته بنظرية التقريب والتغليب؟.

فيما يخص السؤال الأول، لا أريد أن أعيد هنا ما هو مسطر عند العلماء، عن تعريف سد الذريعة، وأدلته وحجيته. فليس هذا من عادتى. ولكنى أريد أن أذكر منه فقط ما يكون ذريعة إلى الدخول فى السؤال الثانى، وهو علاقة سد الذريعة بنظرية التقريب والتغليب.

وقد وقع تعريف الذريعة التى تسد، بتعريفات عديدة متقاربة، وأنا أنقل منها ما يساعدنى على المقصود، وهما تعريفا القاضى عبد الوهاب، والقرطبى.

قال القاضى عبد الوهاب: «الذرائع هى الأمر الذى ظاهره الجواز، إذا قويت التهمة فى التطرق به إلى الممنوع»(٣).

وقال القرطبى: «والذريعة عبارة عن أمر غير ممنوع لنفسه، يخاف من ارتكابه الوقوع فى ممنوع»(٤).

فكل من التعريفين قيد الذريعة ـ بمعناه الاصطلاحى ـ بقيد، عبر عنه بعبارته الخاصة، والمعنى واحد. وهو فى تعريف عبد الوهاب، قوة التهمة فى التوصل بها إلى الممنوع. وهو فى تعريف القرطبى: الخوف من استعمال المشروع وللوقوع فى الممنوع.

---

(١) قواعد الأحكام ١/ ٣.
(٢) قواعد الأحكام ١/ ٣.
(٣) الأشراف ١/ ٢٧٥.
(٤) الجامع لأحكام القرآن ٢/ ٥٧ ـ ٥٨

والتعبير بالخوف فى تعريف القرطبى، ليس المقصود به أى خوف، ومطلق الخوف، أيا كان مبعثه، وأيا كانت درجته، ولا ينبغى أن يفهم هذا عن القرطبى أصلا، لأن أحدا لم يقل بهذا، لا من المالكية ـ المكثرين من سد الذرائع ـ ولا من غيرهم من باب أولى. بل الذى يقول به المالكية ـ والقرطبى مالكى ـ هو ما عبر عنه عبد الوهاب بقوة التهمة، وهو نفسه مقصود القرطبى بالخوف فالمراد بالخوف قوة الظن، التى تنشأ من كثرة إفضاء الوسيلة إلى المفسدة، ومن كثرة التذرع بها عند الناس، وتزداد قوة الظن ـ فيزداد الخوف وقوة التهمة ـ عندما يصبح استعمال الذريعة المشروعة للوصول إلى الممنوع، هو الغالب عند الناس. فها هنا يصبح كل استعمال لتلك الذريعة متهما، ويُخاف من إفضائه إلى ارتكاب المحظور. فهذا هو الخوف الذى يعنيه القرطبى، ولا يصح أن يفهم غيره من إطلاقه الخوف، وقوله «يخاف من ارتكابه الوقوع فى ممنوع».

فليس هذا تقصيرا أو تساهلا من القرطبى، فى التعبير والتعريف. بل تعبيره صحيح وهو استعمال قرآنى أصيل، على ما سيأتى بعد قليل. كما أن هذا التوضيح الذى قدمته ليس دفاعا عن القرطبى، أو تكميلا لنقص فى تعريفه، وإنما قدمته تمهيدا لبيان الخطأ الذى وقع فيه الأستاذ محمد هشام البرهانى. حيث ذهب يستدرك على تعريف القرطبى، حيث قال عنه: «... فإنه يجعل من الذرائع، كل وسيلة يتصل بارتكابها خوف، أى خوف، لأنه لم يقيد الخوف بحد معين فقد يكون مجرد وهم، أو شك، أو احتمال ضعيف، وهذا لا يتفق مع حقيقة الذريعة. بالمعنى الخاص. فليس أى خوف من الإفضاء، يدعو إلى سد الذريعة. بدليل إباحة زراعة العنب، مع كونها مفضية فى بعض الأحول إلى الخمر، وإباحة التجاور فى البيوت، مع كونه مفضيا كذلك إلى الزنى، فلابد إذا من غلبة الظن، أو التحقق، من أن الوسيلة مفضية إلى المفسدة، أو الأمر المحظور...[1]».

وهذا الخطأ فى فهم مقصود القرطبي، إنما جاء من إغفاله لمعانى الخوف واستعمالاته سواء فى القرآن الكريم، أو فى كلام العرب عامة، فاستعمالات الخوف شبيهة باستعمالات الظن فكلاهما استعمل بمعنى الاعتقاد الراجح، وبمعنى مطلق التوقع والاحتمال، وبمعنى الوهم.

---

(١) سد الذرائع فى الشريعة الإسلامية.

إلا أن الخوف يتضمن معنى زائدا عن معنى الظن، وهو أن الخوف يعبر به عن المظنونات المكروهة والمحذورة. قال ابن عاشور: «والخوف توقع ما تكرهه النفس، وهو ضد الأمن . . وترادفه الخشية»[(١)].

والذى يهمنى الآن من معانى الخوف، هو توقع المكروه وظنه، بدرجة قوية أو راجحة وقد ورد هذا المعنى فى مواضع عديدة من القرآن الكريم.

ومن ذلك قوله عز وجل ﴿**وَلا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلاَّ أَن يَخَافَا أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ**﴾[(٢)].

قال ابن عاشور: «وقال بعض المفسرين: إن الخوف هنا بمعنى الظن، يريد ظن المكروه، إذ الخوف لا يطلق إلا على حصول ظن المكروه»[(٣)].

فبمقتضى الآية، وبمقتضى هذا المعنى للخوف، فإن الزوج لا يحل له أن يأخذ من زوجته الراغبة فى الطلاق، عوضا عن تطليقه لها، إلا إذا أصبح واضحا وراجحا أن الحياة بينهما لن تستقيم وفق حدود الله وأحكامه. فإذ ظهر من خلال الوقائع والقرائن والأحوال، ومن محاولات الصلح، رجحان الإخلال بالحدود، والأحكام الشرعية إن استمرت الزوجية بينهما، فحينئذ يحق للزوج أن يأخذ العوض عن الطلاق، ما دامت الزوجة هى التى طلبته وأصرت عليه، من غير إضرار من الزوج.

ومن هذا الباب قوله سبحانه ﴿**وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلاثَ وَرُبَاعَ**﴾[(٤)].

نقل القاضى ابن عطية، عن أبى عبيدة أن: «خفتم هنا، بمعني أيقنتم، واستشهد بقول الشاعر:

. . . . فقلت لهم خافوا بألفىْ مدجج»

ولكنه رد عليه بقوله: «وما قاله غير صحيح، ولا يكون الخوف بمعنى اليقين

---

(١) التحرير والتنوير: ٢/٤٠٩.
(٢) سورة البقرة: ٢٢٩.
(٣) التحرير والتنوير ٢/٤٠٩.
(٤) سورة النساء: ٣.

بوجه، وإنما هو من أفعال التوقع. إلا أنه قد يميل الظن فيه إلى إحدى الجهتين، وأما أن يصل إلى حد اليقين فلا[(١)]».

وفى نفس الآية نجد قوله تعالى ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾[(٢)] فمعنى الخوف الثانى فى الآية هو معنى الخوف الأول. الخوف الأول يسمح بالتعدد، والخوف الثانى يدعو إلى الامتناع عنه. وفى الحالتين فالمقصود بالخوف ما يقوى أو يترجح، بناء على أسباب ملموسة مأخوذة بعين الاعتبار، لا على مجرد التوهم والتخمين.

وعن الخوف الثانى فى الآية ـ وهو الخوف من الوقوع فى عدم العدل بين الزوجتين ـ أو الزوجات ـ يقول الشيخ ابن عاشور: «فلا جرم أن يكون خوفه فى كل مرتبة من مراتب العدد، ينزل به إلى التى دونها»[(٣)] وقال: «فتكون الآية دليلا على مشروعية سد الذرائع إذا غلبت»[(٤)].

ومن هذا الباب أيضا قوله تعالى ﴿فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾[(٥)].

وقد تقدم فى موضع سابق قول القرطبى: «فى هذه الآية دليل على الحكم بالظن»[(٦)] وهذا يعنى أن الخوف فى الآية هو الظن الراجح، لوقوع الجنف والإثم.

ومن أوضح الآيات فى استعمال الخوف للدلالة على ما ترجح وقوعه من المفاسد، قوله تعالى: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ﴾[(٧)] والآية، تتعلق بالمعاهدين من الأعداء، إذا ظهر من أقوالهم وأحوالهم وتصرفاتهم ما ينبئ عن عزمهم على نقض العهد، والإقدام على مهاجمة المسلمين. ففى هذه الحالة لا ينبغى للمسلمين أن يبقوا متغافلين، متكلين على المعاهدة والأمان، حتى يباغتهم العدو فى عقر دارهم. بل يجب أن يأخذوا بعين الاعتبار مقدمات الخيانة

---

(١) المحرر الوجيز: ٤/ ١٣.
(٢) سورة النساء: ٣.
(٣) التحرير والتنوير: ٤/ ٢٢٥.
(٤) نفسه: ٢٢٣.
(٥) سورة البقرة: ١٨٢.
(٦) الجامع لأحكام القرآن ٢/ ٢٧١.
(٧) سورة الأنفال: ٥٨.

وبوادرها، فيضعوا حدا للاتفاقية ويعلموا الطرف الآخر بذلك، ثم يأخذوا أنفسهم بالاستنفار والاستعداد، وربما المبادرة بالردع إذا كانت ضرورية.

والشاهد فى الآية هو أن خوف الخيانة التى يبيح للمسلمين فسخ المعاهدة، وإنما هو الخوف الذى ترجحت فيه خيانة العدو المعاهد، وظهر ذلك بأسبابه ومقدماته، وليس مجرد الاحتمال المحض، فهذا وارد من يوم عقدالمعاهدة، فلا يبيح فسخها.

قال ابن عطية في تفسير الآية: «وخوف الخيانة: بأن تبدو جنادع[1] الشر من قبل المعاهدين، وتتصل عنهم أقوال، وتتحسس من تلقائهم مبادئ[2] الغدر. فتلك المبادئ معلومة، والخيانة ـ التى هى غايتهم ـ مخوفة لا متيقَّنة ـ وحينئذ ينبذ إليهم على سواء . فإن التزموا السلم علي ما يجب وإلا حوربوا . . وقال يحيى بن سلام[3]: تخاف، فى هذه الآية بمعنى: تعلم. وليس كذلك»[4].

وفى القرآن الكريم آيات أخر، جاء فيها الخوف مستعملا فى توقع المفاسد والمكاره، توقعا قويا توحى به الأحوال والعلامات.

وبهذا المعنى أيضا يستعمل لفظ «الخشية» وقد تقدمت قصة موسى وهارون مع عبدة العجل، وفيها قول هارون لموسى ﴿ **إِنِّي خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي**﴾ طه: ٩٤.

ومنه قوله تعالى ﴿ **ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنكُمْ**﴾ النساء: ٢٥.

وهذه الآيات ونحوها فى القرآن، تشهد لمبدأ سد الذرائع، وتجعل منه أصلا أصيلا للتشريع الإسلامى، ولم أجد من استشهد له بدلالة هذه الآيات، باستثناء الإشارة الخاطفة التى قدمتها للشيخ ابن عاشور.

والحقيقة أن مغزى الآيات ودلالتها العامة أبعد وأوسع من مجرد الدلالة على

---

(١) الجنادع: دواب صغيرة تكون فى جحور اليرابيع، تخرج إذا دنا الحافر من قعر الجحر، فيقال: بدت جنادع الضب. ويضرب مثلا لمن يأتى شره قبل أن يُرى والمقصود هنا: العلامات والأخبار التى تنبئ عن نية الخيانة والغدر.

(٢) المقصود بالمبادئ: المقدمات والبدايات الأولى للإقدام على الغدر.

(٣) يحيى بن سلام التميمي، توفى سنة ٢٠٠ للهجرة، صاحب أقدم تفسير كامل للقرآن يوجد اليوم. وقد أعلن عن وجوده بتونس الشيخ محمد الفاضل بن عاشور فى كتابه (التفسير ورجاله).

(٤) المحرر الوجيز: ٨/ ٩٥.

مشروعية سد الذرائع. أنها تدل على وجوب التوقى والاحتياط لما يتوقع ويخشى من المفاسد. وتدل على وجوب المبادرة إلى منع المفاسد وهى فى مهدها، أو فى مرحلتها الجنينية. وهذا يفرض على المسلمين ـ أفرادا ومجتمعا، وعلماء وولاة ـ أن يكون سلوكهم العام مطبوعا بهذا الطابع، وهو طابع اليقظة والاحتياط والوقاية والمبادرة. وما سد الذرائع ـ وهو مسلك تشريعى ـ سوى جانب من هذا السلوك العام الذى تحتمه الآيات المذكورة ونظائرها.

على أن هذا السلوك لا ينبغى أن ينبنى على مجرد الهواجس والوساوس، وعلى مجرد الأوهام والتخيلات، ولا حتى على الفلتات والاستثناءات، بل يجب أن يبنى على معطيات واقعية ملموسة، وعلى توقعات راجحة، أو قوية على الأقل، خاصة وأنه قد يتضمن منع المباحات والمطلوبات، وإبطال ما فيها من مصالح.

وتَوَقُّع إفضاء الوسيلة المشروعة إلى المفسدة، يتفاوت ويختلف. ويمكن ترتيب درجات الإفضاء الى المراتب التالية:

١ـ الإفضاء القطعى.

٢ ـ الإفضاء القريب من القطع.

٣ ـ الإفضاء الغالب.

٤ ـ الإفضاء الكثير، .

٥ ـ الإفضاء القليل.

٦ـ الإفضاء النادر.

والعلماء حين ينظرون فى حكم الذرائع، فإنهم ينظرون إليها من خلال هذه الدرجات، دون أن يغفلوا ـ طبعا ـ المعايير الأخرى للتغليب بين المصالح والمفاسد. فماذا سدوا من الذرائع ضمن هذه الدرجات، وماذا لم يسدوا؟

١ـ الإفضاء المحقق:

فأما حين يكون الإفضاء قطعيا فالأمر واضح، لأن الدخول فى الذريعة يساوى تماما الدخول فى المفسدة المتذرع إليها. والذرائع فى مثل هذه الحالة تكون محرمة بالنص، إما بالنص على الذريعة نفسها، كتحريم عقد الربا، باعتباره ذريعة

إلى أخذ الربا. وإما بتحريم الفعل المقصود، فيكون تحريم وسيلته ملازما ومساويا لتحريم المفسدة نفسها، ما دام الإفضاء قطعيا. كتحريم قتل النفس بغير حق. فكل وسيلة تفضى قطعا إلى الموت، كالخنق، أو الإلقاء فى البحر، أو الدفن حيا، أو الحبس مع الجوع والعطش، فهى محرمة تحريم القتل نفسه.

وكذلك الشأن فيما يكون إفضاؤه قويا جدا، وقريبا من القطع. فحكمه التحريم بلا خلاف. لأن النادر لا حكم له ولا عبرة به. فهو ملحق بالنوع السابق. مثاله من يكون وحده، وهو أعزل من كل سلاح، أو معه سلاح ضعيف جدا، ثم يهاجم الأعداء الكثيرين المدججين بالسلاح، وهم ينظرون. وكذلك من يدفع ولده الصغير إلى الكفار ليقيم عندهم، ويتربى فى أحضانهم، ويتعلم في مدارسهم، وهو عاجز عن تفقهه فى دينه، والتأثير عليه فى أفكاره وخلقه. فهذا الابن مآله الكفر بنسبة شبه قطعية. فهذا أيضا لا يجوز الإقدام عليه مهما تكن الدوافع، ومهما تكن «المصالح» المنشودة من ورائه.

وقد جمع القرافى هاتين المرتبتين فى قسم واحد من أقسام الذرائع، وهو القسم المجمع على سده. قال: «الذرائع ثلاثة أقسام: قسم أجمعت الأمة على سده ومنعه وحسمه، كحفر الآبار فى طرق المسلمين، فإنه وسيلة إلى إهلاكهم فيها، وكذلك إلقاء السم فى أطعمتهم[(١)]، وسب الأصنام، عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى عند سبها»[(٢)].

٢ ـ الإفضاء القليل:

أى ما كان افضاؤه إلى المفسدة قليلا أو نادرا، كركوب السيارات وسياقتها، وكثرة السفر للتجارة أو غيرها من الأعمال، وكإجراء الجراحات اللازمة للتداوى، فهذه الأعمال تجلب أحيانا مفاسدًا وأضرارا، وقد تتسبب أحيانا فى الموت. ومع ذلك، يجوز الإقدام عليها. وفى هذا النوع يقول ابن عبد السلام مالا يترتب مسببه (من المفسدة) إلا نادرًا، فهذا لا يحرم الإقدام عليه لغلبة السلامة من أذيته. إذ لا يجوز تعطيل المصالح الغالبة خشية وقوع المفاسد النادرة...»[(٣)] وهذا النوع

---

(١) نظيره مما يقع اليوم: بيع الأطعمة الفاسدة الضارة، والأدوية السامة، التى تسبب الموت، أو الأمراض المحققة. وكذلك إلقاء النفايات السامة فى مياه الشرب، أو فى الأراضى الرعوية.

(٢) الفروق، الفرق ٥٨.

(٣) قواعد الأحكام ١/ ٨٥.

أدرجه القرافى ضمن الذرائع المجمع على عدم منعها «وأنه ذريعة لا تسد، ووسيلة لا تحسم، كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر، فإنه لم يقل به أحدا، وكالمنع من المجاورة فى البيوت خشية الزنى[1]».

فهذا النوع لا يؤثر على مصلحيته ومشروعيته إفضاؤه بنسبة قليلة إلى المفاسد، لأن هذا هو مقتضى التغليب الجارى فى الشريعة على نطاق واسع. ثم هذا مقتضى ما تقرر من أن المصالح الخالصة عزيزة الوجود، وأن المعول عليه هو الاختلاط والتغليب. بل من العلماء ـ كما رأينا ـ من يذهب إلى انعدام المصالح الخالصة. ولهذا يقول الشاطبى عن هذا النوع: «ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادرا، فهو على أصله من الإذن، لأن المصلحة إذا كانت غالبة، فلا اعتبار بالندور فى انخرامها، إذ لا توجد فى العادة مصلحة عرية عن المفسدة جملة»[2].

٣ ـ الإفضاء الغالب:

أما إذا كان الإفضاء إلى المفسدة غالبا، فقد وقع فيه وفى جزئياته الخلاف بين العلماء والحكم هنا يتجاذبه كون هذه الوسائل فى الأصل مشروعة ومباحة، مع كونها تفضى فى الغالب إلى المحظور. فهذا نوع من تعارض الأصل والغالب، الذى سبق التطرق إليه من زاوية أخرى أعم[3].

وبصفة عامة، فإن التمسك بالأصل هنا هو مذهب الشافعى والشافعية وأشد منهم فى ذلك: الظاهرية. وأما اعتبار الغالب، فأكثر ما يتمثل فى مذهب مالك والمالكية. ولهذا فهم يقولون بسد هذا النوع من الذرائع، ويليهم فى ذلك الحنابلة فالحنفية.

ومن أمثلته: الزواج بالكتابيات. حكمه الأصلى الجواز، كما دل على ذلك كتاب الله تعالى: ﴿**الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ**﴾[4] ومع هذا فقد ذهب عدد من العلماء إلى كراهته إذا كان يسبب فتنة ما للأزواج المسلمين، وللنساء المسلمات، بسبب الإعراض عنهن، إلى غير ذلك من

---

(١) الفروق، الفرق ٥٨.
(٢) الموافقات ٢/ ٣٥٨.
(٣) راجع ذلك فى «الضابط الخامس» من ضوابط نظرية التقريب والتغليب من هذا البحث.
(٤) سورة المائدة: ٥.

الآفات المحتملة.

غير أن ما أقصده الآن من مسألة الزواج بالكتابيات، هو الزواج بهن فى أوطانهن من قبل أبناء المسلمين من طلبة وعمال ممن تطول إقامتهم أو تدوم، فقد أصبح الغالب عليه الإفضاء إلى مفاسد ومحرمات، يقع فيها الزوج نفسه، ويتعرض لها الأبناء خاصة. فقد يصل ذلك إلى حد التنصر، وقد يؤدى إلى حياة لا دينية. وهى أسوأ من التنصر، وقد ينشأ الأبناء مذبذبين لا إلى الإسلام، ولا إلى النصرانية، ولا إلى اللادينية، وقد يصبح الزوج نفسه على هذه الحالة. وأما الإفضاء إلى المحرمات الكذب. فكان الكذب سببا فى حصول هذه المصلحة الراجحة»[1].

ومن هذا الباب أيضا أن الله تعالى حرم الرشوة فقال ﴿ **وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ** ﴾[2] وجاء فى عدة أحاديث نبوية لعْنُ الراشى والمرتشى والرائش بينهما[3]، وهو الوسيط. ومع هذا فقد ذهب عدد من العلماء إلى أن صاحب الحق، إذا كان حقه معلوما، وتعذر عليه الحصول عليه إلا ببذل رشوة، جاز له بذلها[4]. وأما الآخذ فلا تجوز له بحال، وهو ملعون آكل للسحت.

وكذلك من نزلت به مظلمة محققة، ولا سبيل له إلى دفعها إلى ببذل الرشوة جاز له بذلها ودفع الظلم عن نفسه. وفى الحالتين لا يجوز الإرشاء إلا بعد استنفاد الوسائل الممكنة لتحصيل الحق، أو لدفع الظلم.

وقال شيخنا العلامة عبد الله بن الصديق ـ رحمه الله ـ: «الرشوة المحرمة هى التى تعطى لإبطال حق أو إحقاق باطل. أما دفع ما لا ليصل إلى حقه، أو ليرفع ظلما نزل به، فلا حرمة عليه فى دفع المال ولا إثم. وإنما يأثم الآخذ فقط هذا نص عليه جماعة من العلماء، منهم ابن حجر فى كتابه الزواجر...» (الحاوى، ص٥).

وقد أنكر الإمام القاضى محمد بن على الشوكانى جواز الإرشاء ولو لنيل حق

---

(١) زاد المعاد: ٣/ ٣٥٠. (٢)سورة البقرة: ١٨٨.

(٣) انظر منتقى الأخبار، باب نهى الحاكم عن الرشوة واتخاذ حاجب لبابه فى مجلس حكمه.

(٤) انظر: نيل الأوطار ٨/٢٦٨ و ٢٦٩. والحاوى فى فتاوى الحافظ أبى الفضل عبد الله الصديق الغمارى، ص٥.

أو دفع ظلم، واعتبر أن هذا تخصيص للأحاديث بلا دليل، قال رحمه الله: «والتخصيص لطالب الحق، بجواز تسليم الرشوة منه للحاكم، لا أدرى بأى مخصص؟ فالحق: التحريم مطلقا، أخذا بعموم الحديث. ومن زعم الجواز فى صورة من الصور. فإن جاء بدليل مقبول، وإلا كان تخصيصه ردا عليه، فإن الأصل فى مال المسلم التحريم»(١).

وهذا التشدد والورع، لا يسعنا إلا أن نجله ونكبره فى أحد قضاة الإسلام العظام. فهذا اللائق به. وقد بلغ من ورعه وتشدده، أنه لما ولى القضاء، امتنع نهائيا عن قبول الهدايا، حتى ممن كان يتهادى معهم قبل ولايته القضاء. بل قطع التهادى حتى مع أقاربه...(٢).

أما بيان المخصص للأحاديث الناهية عن الرشوة فهو ما يلى:

١ ـ قوله تعالى **﴿وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقا من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون﴾** ففى الآية تعليل صريح للنهى عن الإدلاء إلى الحكام بالرشاوى، وهو التوصل إلى أكل أموال الناس ظلما. وهذا لا ينطبق على من يدلى برشوة لنيل حقه المعلوم. بينما آخذ الرشوة آخذ لمال بغير حق، فيبقى فى حكم التحريم واللعن.

٢ ـ قد علمنا فى أمثلة كثيرة ـ بعضها تقدم ذكره ـ أن ما حرم للذريعة يباح عند الحاجة الراجحة، لا سيما ما يدخل على الناس ضررا وحرجا. والرشوة إنما حرمت سدا لذريعة التحيز فى الأحكام وما ينتج عنها من ظلم وغصب. وفى موضوعنا وهو الترخيص لصاحب الحق، تتحقق الحاجة، وينتفى الظلم والغصب.

٣ ـ ورأينا على وجه الخصوص، كيف أذن النبى ﷺ للحجاج بن علاط أن يكذب ـ وقد نال بكذبه من رسول الله ومن المسلمين ـ لأجل أن يستخلص ماله.

فلا أقل من أن نقيس مسألتنا على هذه، وهو قياس أولى باعتبار أن تحريم الكذب فى الدين أشد من تحريم الرشوة، وباعتبار أن الكذب الذى أذن فيه النبى ﷺ، كان فيه شىء من الأذى للغير. أما مسألتنا فليس فيها ضرر على أحد.

ومن الحالات القريبة من هذه ـ على الأقل من حيث الميزان والمخرج ـ مسألة

---

(١) نيل الأوطار: ٨/ ٢٦٨.

(٢) انظر: نيل الأوطار ٨/ ٢٦٩.

دفع المال لمن يحرم دفعه إليه فى الأصل، إذا كان فى دفعه له جلب مصلحة، أو درء مفسدة أولى بالاعتبار.

قال القرافى: «**قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة** إذا أفضت إلى مصلحة راجحة، كالتوسل إلى فداء الأسارى بدفع المال للكفار.. وكدفع مال لرجل يأكله حراما حتى لا يزنى بامرأة، إذا عُجِز عن دفعه عنها إلا بذلك، وكدفع المال للمحارب[1]، حتى لا يقع القتل بينه وبين صاحب المال، عند مالك رحمه الله تعالى. ولكنه اشترط فيه أن يكون يسيرا. فهذه الصور كلها: الدفع وسيلة إلى المعصية بأكل المال، ومع ذلك فهو مأمور به، لرجحان ما يحصل من المصلحة، على هذه المفسدة»[2].

والشرط الذى وضعه الإمام مالك، بأن يكون المال المدفوع إلى الكفار والظلمة يسيرا، هو غاية فى السداد، وفى الموازنة الدقيقة بين المصالح والمفاسد. وذلك أن المال المدفوع إذا كان كثيرا، فإنه يغير المعادلة، ويقلب الموازن:

فأولا: يصير ما نبذله للكفار والمجرمين ذا وزن كبير، فتكون خسارتنا به كبيرة.

وثانيا: إن المال الكثير يغريهم بتكرار هجماتهم ومغامراتهم الابتزازية.

وثالثا: المال الكثير يقويهم ويتيح لهم قدرة أكبر على التسلح والتفرغ للهجوم والعدوان، وعلى تمويل جنودهم وأعوانهم بقدر أوسع.

ومن أمثلة هذا الباب أيضا الغيبة، وهى محرمة بنصوص القرآن والسنة، وهى من الكبائر. ونصوصها غنية عن الذكر. ومع ذلك، فقد جاء فى النصوص أيضا ما يسمح بها إذا كان القصد مشروعا ومحققا لمصلحة مشروعة.

فمن ذلك ما جاء فى حديث فاطمة بنت قيس، لما طلقها زوجها ثلاثا وانقضت عدتها. قالت رضى الله عنها: «فلما حللت ذكرت له (أى لرسول الله) أن معاوية بن أبى سفيان وأبا جهم، خطبانى. فقال رسول الله ﷺ: أما أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه[1]، وأما معاوية فصعلوك لا مال له. انكحى أسامة بن زيد...[3]» الحديث.

---

(١) المقصود بالمحارب، القائم بالحرابة، من قطع الطريق ومهاجمة الناس وأموالهم...

(٢) الفروق، الفرق ٥٨.

(٣) كناية عن كثرة ضربه لزوجاته.

قال العلامة ابن دقيق العيد: «وفى الحديث دليل على جواز ذكر الإنسان بما فيه عند النصيحة، ولا يكون من الغيبة المحرمة. وهذا أحد المواضع التى أبيحت فيها الغيبة لأجل المصلحة»[(١)].

والمواضع التى يشير إليها ابن دقيق العيد، عد منها النووى ستة مواضع هى:

١ ـ التداعى والتظلم عند الحكام.

٢ ـ ذكر صاحب المنكر بمنكره قصد الاستعانة على تغيير المنكر.

٣ ـ الاستفتاء عند العلماء.

٤ ـ تحذير المسلمين من الآفات والشرور، حتى لا يقعوا فيها وفى حبائل أصحابها.

٥ ـ ذم المجاهر بفسقه وبدعته.

٦ ـ ذكر الإنسان بلقبه وصفته، قصد التعريف، كالأعمش والأعرج.

وذكر أن الغيبة تكون واجبة فى بعض هذه المواضع، كتجريح الرواة والشهود والمصنفين[(٢)].

ومن تراجم الإمام البخارى فى كتاب الأدب: «باب ما يجوز من اغتياب أهل الفساد والريب» وفيه حديث عائشة رضى الله عنها أن رجلا استأذن على النبى ﷺ، فقال: ائذنوا له، بئس أخو العشيرة أو ابن العشيرة. فلما دخل عليه ألاَن له الكلام. قلت (أى بعد خروج الرجل): يا رسول الله، قلت الذى قلت، ثم ألنت له الكلام؟!

قال: أى عائشة، إن شر الناس من تركه الناس، أو ودعه الناس، اتقاء فحشه.

وفى رواية الموطأ: «إن من شر الناس من اتقاه الناس لشره».

والذى يتحصل من كل ما سبق، هو أن الغاية المقصودة، لها تأثير على حكم

(١) رواه مسلم وأبو داود والنسائى والترمذى وابن ماجه والإمام أحمد.

(٢) إحكام الأحكام، شرح عمدة الأحكام ٤/ ٥٧.

(٣) انظر شرحه لصحيح مسلم: ١٦/ ١٤٢ ـ ١٤٣.

الوسيلة المتخذة لتحقيقها. وقد رأينا هذا مطردا فى أمثلة كثيرة. رأينا فى مبحث الذرايع كيف أن الوسائل المشروعة فى الأصل، تصبح محرمة أو ممنوعة عندما تفضى بشكل محقق أو غالب إلى المفسدة. ثم رأينا فى مبحثنا الأخير هذا، أن الوسائل المحرمة فى الأصل، قد تصبح جائزة مأذونة بالنظر إلى الغاية المطلوبة من ورائها.

وهكذا يمكننا القول: إن الغاية المعتبرة شرعا تسوغ الوسيلة المحظورة فى الأصل، وذلك فى الأحول الثلاثة الآتية:

١ ـ حالة الحرب، والحرب خداع وصراع. والمقصود بالحرب هنا: الحرب المشروعة والرامية لغايات مشروعة، وعلى رأسها إعلاء كلمة الله.

٢ ـ استخلاص الحقوق المستحقة شرعا، والمعلومة بشكل لا نزاع فيه.

٣ ـ دفع الظلم والعدوان.

واللجوء فى هذه الحالات إلى سلوك وسائل محظورة فى الأصل لابد فيه من مراعاة الشروط الآتية:

١ ـ أن يقع استنفاد الوسائل المشروعة.

٢ ـ أن تستعمل الوسيلة المحظورة بالقدر اللازم دون تجاوزه.

٣ ـ ألا يكون فى ذلك ظلم لأحد.

٤ ـ ألا يكون فى ذلك مفسدة أعظم..

٥ ـ ألا يكون فى ذلك غدر ولا نقض لعهد.

وفيما يخص هذا الشرط الأخير، فقد مر بنا غير بعيد قوله تعالى ﴿ **وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ**﴾[1].

فيجب إعلام العدو بوضع حد للعهد الذى بيننا وبينه. ولا تجوز مباغتته غدرا. ﴿**إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ**﴾ سواء كانوا من المسلمين أو من أعدائهم.

وفى الحديث قال رسول الله ﷺ: «لكل غادر لواء يوم القيامة يرفع له بقدر غدره. ألا ولا غادر أعظم غدرا من أمير عامة»[2].

---

(١) سورة الأنفال: ٥٨.

(٢) رواه مسلم من حديث أبى سعيد، باب تحريم الغدر.

ومما يجب الوفاء به اليوم، إذا التزم به الجميع، بعض الاتفاقيات الدولية التي يدخل فيها المسلمون، والمتعلقة بشؤون الحرب، كمعاملة المدنيين والأسرى ﴿فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾[1].

---

(١) سورة التوبة: ٧.

الفصل الثانى

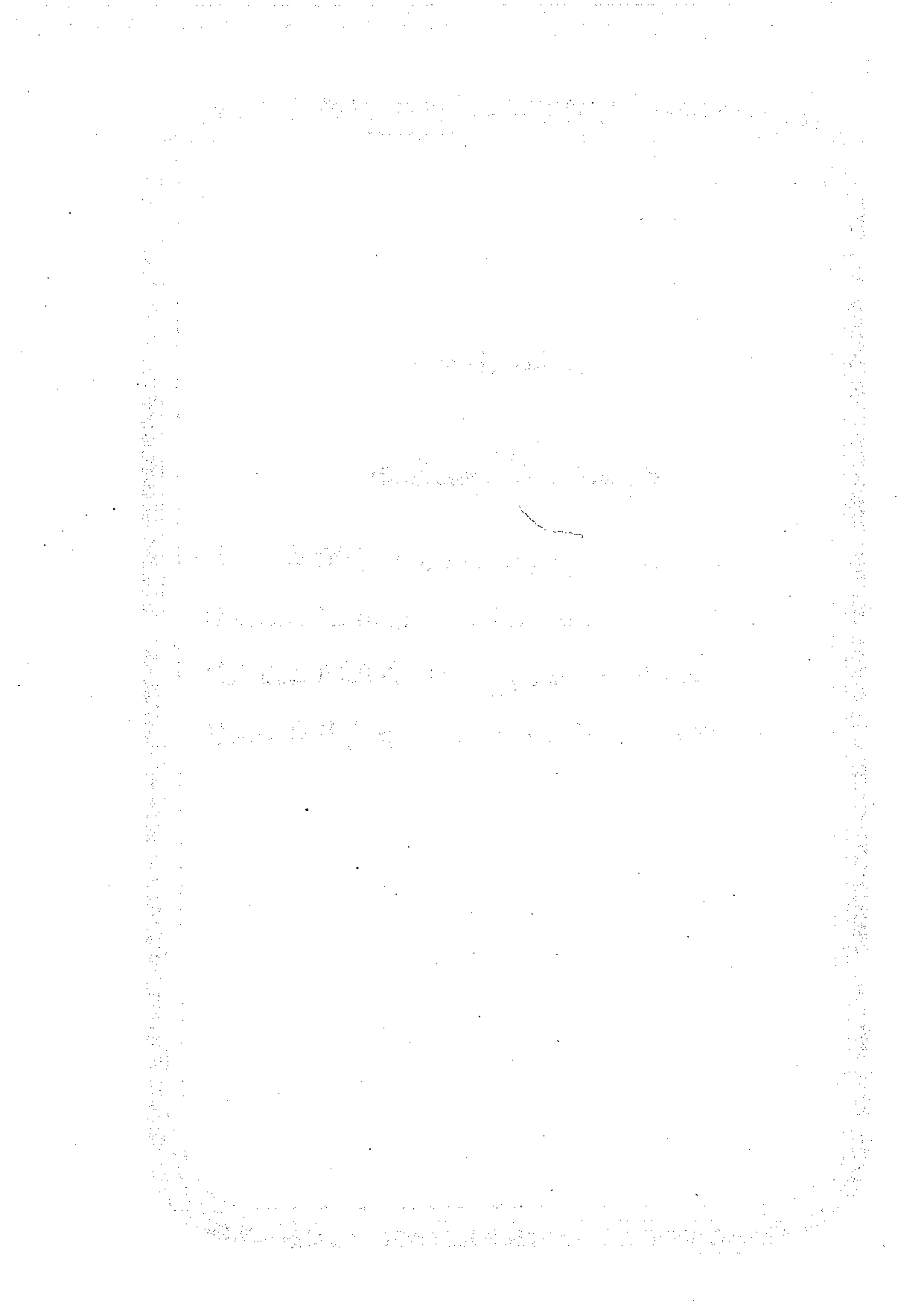
حكم الأغلبية

المبحث الأول : مسألة الأغلبية فى سياق الأدلة الشرعية.

المبحث الثانى: اعتراضات وردود.

المبحث الثالث: الترجيح بالأغلبية عند العلماء.

المبحث الرابع: العمل بالأغلبية: أهميته ـ مجالاته.



حكم الأغلبية

مقدمة الفصل:

المقصود عندى بحكم الأغلبية معنيان:

الأول: هو الحكم الشرعى للأغلبية من الناس، والأغلبية من أفراد الأمة، والأغلبية من العلماء، والأغلبية من ممثلى الأمة والمقدمين عندها، هل لهذه الأغلبيات اعتبار زائد لكونها أغلبية؟ هل لها أولوية ورجحان على غيرها؟

الثاني: الحكم الذى يصدر عن الأغلبية، والرأى الذى تذهب إليه الأغلبية، هل يعتبر صوابا لكونه قول الأغلبية؟ هل يعتبر راجحا على ما خالفه؟ هل يعتبر ملزما؟.

والمعنيان وجهان لمسألة واحدة كما لا يخفى.

وقد تطرق عدد من الكتاب المحدثين إلى هذه المسألة، وخصوصا من وجهها الأول. ولكنهم عالجوها معالجة فكرية سياسية، وفى مقالات سريعة وفقرات مقتضبة.

وقد بقى الموضوع ـ مع ما يكتسبه من أهمية وخطورة ـ مفتقرا إلى معالجة علمية أصولية، ومفتقرا إلى وضعه فى سياق البناء الفقهى والأصولى العام. وهذا ما توخيته فى هذه المعالجة.

والذى يعنينى أساسا فى هذا المبحث، وفى هذا الفصل منه بالذات، هو تقرير القواعد والمبادئ، وإنما أسوق ما أسوق من التفاصيل والأمثلة لغرض تثبيت القواعد والمبادئ وتوضيحها. فإذا أعرضت عن معالجة بعض المسائل الفرعية، وبعض التفصيلات التطبيقية، فلأنى أعتبر أن ذلك ليس غرضا لى فى هذا البحث ذى المنحى التأصيلى.

المبحث الأول

مسألة الأغلبية في سياق الأدلة الشرعية

لابد من التسليم بأن مسألتنا هذه ليست من المسائل المنصوصة. بمعنى أنه ليس هناك نص يأمر صراحة باتباع الأغلبية ولزوم حكمها، كما أنه ليس هناك نص ينهى أو يحذر من ذلك. وإنما هي مسألة اجتهادية استنباطية. والنصوص التي تتصل بالموضوع ويمكن اعتمادها في الاستنباط كثيرة. وخصوصا في السيرة النبوية. ولكنها جميعا تحتاج إلى تدبر واستنطاق، لكي تفصح عن دلالتها في الموضوع. ولهذا اختلفت أنظار العلماء والباحثين فيها، واختلفت استنباطاتهم منها واستدلالاتهم بها .

والذي تعين عندي، هو الاعتداد بالأغلبية في مواضعها وبشروطها. ولهذا سأستعرض الأدلة الدالة على هذا، بغض النظر عن استدلال المخالفين بها أو بغيرها، على عدم اعتبار الأغلبية، ثم أعود في المبحث الثاني من هذا الفصل، إلى عرض آراء المخالفين، ومناقشة استدلالاتهم .

١ ـ القرآن الكريم :

ليس في القرآن الكريم مايمكن اعتباره نصا[١] في المسألة. إلا أن قوله تعالى يمدح المؤمنين ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾[٢] يعطي إيحاءً قويا بأن الممدوحين يتداول أمرهم بينهم، ويتقرر العمل فيه بينهم، فهم فيه شركاء. وهذا لا يظهر في صورة امتلاك فرد واحد منهم حق البت في (الأمر) بل يظهر ويتحقق عندما يكون البت جماعيا، بالإجماع، أو بالخلاف اليسير الذي يرتفع بالتراضي والتغاضي. وأقل مايتحقق به ذلك : اتفاق الأغلبية .

وإلى قريب من هذا المعنى ذهب العلامة أبو الأعلى المودودي في قوله الأخير[٣]، وفي هذا يقول رحمه الله : «إن قاعدة ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾ تتطلب

---

(١) أعني بالنص معناه الأصولي الاصطلاحي. وهو ما لا يحتمل إلا معنى واحدًا، ولا يقبل التأويل .

(٢) سورة الشورى : آية ٣٨ .

(٣) ذهب المودودي في كتاباته الأولى إلى عدم اعتبار الأغلبية، وأن للأمير أن يخالف الأغلبية، أو حتى جميع أعضاء مجلس شوراه، ويأخذ بما بدا له . انظر على سبيل المثال كتابه: (نظرية الإسلام وهديه) ص٥٩ .

بذاتها خمسة أمور . . . خامسها: التسليم بما يجمع عليه أهل الشورى أو أكثريتهم. أما أن يستمع ولي الأمر إلى آراء جميع أهل الشورى، ثم يختار هو نفسه بحرية تامة، فإن الشورى في هذه الحالة تفقد معناها وقيمتها. فالله لم يقل (تؤخذ آراؤهم ومشورتهم في أمورهم) وإنما قال ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾، يعني أن تسيير أمورهم بتشاورهم فيما بينهم، وتطبيق هذا الأمر الإلهي لايتم بأخذ الرأي فقط، وإنما من الضروري لتنفيذه وتطبيقه أن تجري الأمور وفق مايتقرر بالإجماع أو بالأكثرية»[1] .

ومن الآيات التي يمكن الاسترشاد والاستئناس بها في الموضوع ماجاء في قصة ملكة سبأ، حيث حكى الله تعالى عنها أنها : ﴿**قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ . إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . أَلاَّ تَعْلُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ. قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ**﴾[2] .

والشاهد عندي هو قولها : ﴿**مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ**﴾ .

وحتى يستقيم الاستشهاد بقول ملكة سبأ، ولا يبقى فيه مجال للإنكار والاعتراض لابد من التنبيه على أمرين :

الأول: ماقرره الشاطبي ـ ولا أعلم مخالفا له فيه ـ وهو : «كل حكاية وقعت في القرآن. فلا يخلو أن يقع قبلها، أو بعدها ـ وهو الأكثر ـ رد لها، أولا. فإن وقع رد، فلا إشكال في بطلان ذلك المحكي وكذبه. وإن لم يقع معها رد، فذلك دليل على صحة المحكي وصدقه . . . فإن القرآن سمي فرقانا، وهدى، وبرهانا، وبيانا وتبيانا لكل شئ. وهو حجة الله على الخلق، على الجملة والتفصيل، والإطلاق والعموم. وهذا المعنى يأبى أن يحكى فيه ماليس بحق، ثم لاينبه عليه. . . »[3] .

وما قالته ملكة سبأ والتزمت به، من أنها لاتبرم أمرا إلا بموافقة ملئها ليس عندنا في القرآن، لافي نفس الموضع ولافي غيره، ما يرده ويبطله .

---

(١) الحكومة الإسلامية: ٩٤ نقلا عن كتاب : (النظام السياسي في الإسلام) ص٩٥ للدكتور محمد عبد القادر أبو فارس وقد بحثت عن كتاب المودودي، فلم أعثر عليه .

(٢) سورة النمل : الآيات ٢٩ ـ ٣٢ .

(٣) الموافقات ٣/ ٣٥٣ ـ ٣٥٤ .

وكذلك فى سنة المصطفى وسيرته ﷺ، لا نجد إلا ما يشهد له ويؤيده، على ما سنرى. ومن هنا، فلا مجال لإبطال ما قالته هذه المرأة والتزمت به، وحكاه الله عز وجل ليتلى على عباده إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. ولا دليل على تلك النزعة الاتهامية، التى عبر عنها الأستاذ عدنان النحوى بقوله: «فلم تكن الشورى التى طلبتها. بحثا عن مخرج. أو تحريا لحق، إنها لم تكن أكثر من أسلوب فى الإدارة، ونمط من أنماط الحكم، إدارة الآلات وحكم الأموات»(1).

الأمر الثاني: وهو أعلى درجة من سابقه، هو أن ملكة سبأ سيقت فى القرآن مساق التنويه والرضى عن تدبيرها وتصرفها وعاقبة أمرها. أما شركها الأول فلأنها ﴿**كَانَتْ مِن قَوْمٍ كَافِرِينَ**﴾(2) ولكنها ما إن سمعت دعوة الحق، حتى قالت ﴿**رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾(3).

فكل ما حكاه القرآن من أقوالها وأفعالها ـ منذ تلقت كتاب سليمان ـ يدل على أنها سيقت مثلا للتعقل وحسن التدبير، على غرار ما حكى الله تعالى عن ذى القرنين. وقد فهم عدد من المفسرين هذا المساق، فاعتبروا به ونبهوا عليه.

قال القرطبى معلقا على مشاورتها ومحاورتها لملئها: «فأخذت فى حسن الأدب مع قومها، ومشاورتهم فى أمرها، وأعلمتهم أن ذلك مطرد عنها فى كل أمر يعرض، بقولها ﴿**ما كنت قاطعة أمرا حتى تشهدون**﴾ فكيف فى هذه النازلة الكبرى. فراجعها الملأ بما يقر عينها، من إعلامهم إياها بالقوة والبأس، ثم سلموا الأمر إلى نظرها.» قال القرطبى: «وهى محاورة حسنة من الجميع»(4).

وقد كشفت تصرفاتها عن أنها كانت أهلا لذلك التفويض الذى منحها إياه مجلس شوراها، وأنها صدرت فيها عن خبرة ودراية. ولهذا لما حكى الله قولها: ﴿**إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً**﴾ عقب سبحانه مؤيدا كلامها بقوله ﴿ **وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ** ﴾(5) قال ابن عباس: هو من قول الله عز وجل. معرفا لمحمد ﷺ وأمته بذلك ومخبرا به(6).

وقال العلامة محمد الأمين الشنقيطى: «ألا ترى أن ملكة سبأ، فى حال

---

(1) ملامح الشورى فى الدعوة الإسلامية، ٣٦.
(2) سورة النمل: ٤٣. (3) سورة النمل: ٤٤. (4) الجامع لأحكام القرآن ١٣/ ١٩٤.
(5) سورة النمل: ٣٤.
(6) تفسير القرطبى ١٣/ ١٩٥.

كونها تسجد للشمس من دون الله، هى وقومها، لما قالت كلاما حقا، صدقها الله فيه، ولم يكن كفرها مانعا من تصديقها فى الحق الذى قالته، وذلك فى قولها فيما ذكر الله عنها ﴿إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً﴾ فقد قال تعالى مصدقا لها فى قوله: ﴿وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾[1].

فبناء على أن قولها ﴿ما كنت قاطعة أمرا حتى تشهدون﴾ محكى فى كتاب الله عز وجل دون أى إبطال أو ذم..

وبناء على ساق التأييد والرضى، الذى جاء فيه هذاالقول...

فإن قولها والتزامها بأن لا تقطع فى أمر من أمور الدولة، إلا بعد أن يشهده ملأها ويوافقوا عليه، يعتبر مثالا يحتذى. وذلك يتمثل فى إجماعهم، أو تراضيهم، أو أكثريتهم.

٢ ـ السيرة والسنة:

لم يكن لرسول الله ﷺ مجلس قار محدد الأعضاء لإجراء الشورى بينهم بشكل منتظم، ولو لم يكن هذا الأمر ضروريا يومئذ. لكنه ﷺ كان حريصا ألا يمضى أمرا من أمور المسلمين ـ مما لا وحى فيه ـ إلا بعد مشورة المسلمين وموافقتهم. والموافقة تتمثل فى إجماعهم أو فى قول جمهورهم وأكثريتهم. وهذه نماذج لذلك مما ذكرته كتب السيرة وغيرها.

*** فى غزوة بدر:**

خرج المسلمون ومعهم رسول الله ﷺ لاعتراض عير لقريش، قادمة من الشام، ومحملة ببضاعة كثيرة. وكانت قريش ـ كما هو معلوم ـ قد أرغمت المسلمين على ترك أموالهم وديارهم وأرضهم بمكة، والهجرة إلى المدينة فرارا بدينهم وأرواحهم. فلذلك خرج المسلمون لاعتراض العير والاستيلاء عليها. وعلم قائد القافلة التجارية، أبو سفيان بن حرب، بخروج المسلمين إلى قافلته، فبادر بسرعة واستأجر من يخبر قريشا، فتجهزت قريش، وحركت جيشها للقاء المسلمين وقتالهم. ولم يكن المسلمون قد خرجوا بنية القتال وعلى استعداد له. لكن ها هى قريش قادمة للقتال، فما العمل؟ هنا عمد النبى ﷺ إلى الشورى لمعرفة آراء من

---

(١) أضواء البيان، تفسير القرآن بالقرآن ١/ ٥.

خرجوا معه، واستطلاع مدى استعدادهم. قال ابن إسحاق: «وأتاه الخبر عن قريش بمسيرهم ليمنعوا عيرهم، فاستشار الناس وأخبرهم عن قريش، فقال أبو بكر الصديق وأحسن، ثم قام عمر بن الخطاب فقال وأحسن. ثم قام المقداد بن عمرو، فقال: يا رسول الله امض لما أراك الله، فنحن معك. والله لا نقول لك كما قالت بنو إسرائيل لموسى ﴿**فَاذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ**﴾[1]، لكن، اذهب أنت وربك فقاتلا، إنا معكما مقاتلون. فو الذى بعثك بالحق لو سرت بنا إلى برك الغماد لجالدنا معك من دونه حتى تبلغه. . .»[2].

فهؤلاء ثلاثة من المهاجربن، بل هم ممثلوا المهاجرين، يؤيدون ما ارتآه النبى ﷺ من مناجزة القوم. ولكن ممثلى الأنصار ـ وهم الأكثرية لم يتكلموا بعد. ولهذا لم يكتف النبى بكلام المهاجرين وتأييدهم للقتال، فاستمر ﷺ يقول: «أشيروا على أيها الناس». قال ابن إسحاق: «وإنما يريد الأنصار وذلك أنهم عددالناس. . .[3]» أى أكثريتهم فكان لابد أن يسمع منهم ومن ممثليهم. ففهم الأنصار ذلك، فقال زعيمهم سعد بن معاذ: «والله لكأنك تريدنا يا رسول الله؟ قال: أجل. قال: فقد آمنا بك، وصدقناك، وشهدنا أن ما جئت به هو الحق، وأعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا على السمع والطاعة، فامض يا رسول الله لما أردت، فنحن معك. فو الذى بعثك بالحق، لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته، لخضناه معك، **ما تخلف منا رجل واحد**. وما نكره أن تلقى بنا عدونا غدا. إنا لصبر فى الحرب، صدق فى اللقاء. لعل الله يريك منا ما تقر به عينك. فسر بنا على بركة الله»[4].

قال ابن إسحاق «فسر رسول الله ﷺ بقول سعد، ونشطه ذلك، ثم قال: سيروا، وأبشروا، فإن الله تعالى قد وعدنى إحدى الطائفتين. والله لكأنى الآن أنظر إلى مصارع القوم»[5].

ونتقل من مقدمات المعركة إلى نتائجها، فقد كان من نتائجها، وقوع عدد

---

(١) سورة المائدة:
(٢) السيرة النبوية، لابن هشام ٢/ ٦٥٣.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) نفسه وانظر صحيح مسلم، بشرح النووى: ١٢/ ١٢٤.
(٥) سيرة ابن هشام ٢/ ٦٥٣ ـ ٦٥٤.

من أسرى المشركين، فى أيدى المسلمين. وهذه أول مرة يحدث فيها هذا فلم يكن هناك حكم سابق فى المسألة. فلجأ النبى ﷺ إلى الشورى.

وعرض الأمر على المسلمين، وكان فى مقدمة من أدلوا بآرائهم أبو بكر وعمر: جاء فى صحيح مسلم، من رواية عمر بن الخطاب قال: «فقال أبو بكر: يا نبى الله، هم بنو العم والعشيرة، أرى أن تأخذ منهم فدية، فتكون لنا قوة على الكفار، فعسى الله أن يهديهم للإسلام. فقال رسول الله ﷺ: ما ترى يا ابن الخطاب؟ قلت لا والله يا رسول الله، ما أرى الذى رأى أبو بكر. ولكنى أرى أن تمكنَّا فنضرب أعناقهم... فإن هؤلاء أئمة الكفر وصناديدها. فهوى رسول الله ﷺ ما قال أبو بكر، ولم يهو ما قلت فلما كان من الغد، جئت، فإذا رسول الله ﷺ وأبو بكر قاعدين يبكيان. قلت: يا رسول الله، أخبرنى من أى شىء تبكى أنت وصاحبك؟ فإن وجدت بكاء بكيت، وإن لم تجد بكاء تباكيت لبكائهما. فقال رسول الله ﷺ: أبكى للذى عرض على أصحابك من أخذهم الفداء. لقد عرض على عذابهم أدنى من هذه الشجرة (شجرة قريبة من نبى الله ﷺ) وأنزل الله عز وجل ﴿**مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ...**﴾ إلى قوله: ﴿ **فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلالاً طَيِّبًا**﴾[1] فأحل الله الغنيمة لهم»[2].

فهذه الرواية، وإن ظهر فى أولها أن النبى ﷺ إنما أخذ برأى صحابى واحد، هو أبو بكر، فإنها صريحة فى آخرها، فإن القول بأخذ الفدية من الأسرى كان قول جمهور الصحابة: (أبكى للذى عرض على أصحابك..، وقد عرض على عذابهم...» فالرسول ﷺ أخذ بقول أبى بكر، ليس فقط لأنه هو أيضا مال إلى هذا القول واستحسنه، ولكن لأنه أيضا هو الرأى الذى عرضه عليه أصحابه، ويتأكد هذا من كون الآية التى نزلت موافقة لقول عمر، قد تضمنت المؤاخذة لعامة المسلمين على تطلعهم إلى الحصول عى المال﴿ **تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ. لَوْلا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ**﴾[3].

قال ابن عاشور «والخطاب فى قوله ﴿**تُرِيدُونَ**﴾ للفريق الذين أشاروا بأخذ

---

(١) سورة الأنفال: ٦٧ ـ ٦٩.

(٢) انظر صحيح مسلم، بشرح النووى ١٢/٨٦ ـ ٨٧.

(٣) سورة الأنفال: ٦٧ ـ ٦٨.

الفداء. وفيه إشارة إلى أن الرسول، عليه الصلاة والسلام، غير معاتب، لأنه إنما أخذ برأى الجمهور»[1].

* فى غزوة أحد:

غزوة أحد جاءت بسبب إصرار قريش على الانتقام ورد الاعتبار، من الهزيمة النكراء التى لحقتها فى بدر. وبدأ زعماء قريش يستنفرون كل ما يستطيعون لغزو المسلمين. ونجحوا فى رصد الأموال الضخمة التى أفلتت بها القافلة التجارية بقيادة أبى سفيان، نجحوا فى رصدها لتمويل حرب المسلمين. ونجحوا أيضا فى التعبئة الشاملة للمقاتلين والمساندين. . قال ابن اسحاق: «فخرجت قريش بحدها وجدها وحديدها، وأحابيشها، ومن تابعها من بنى كنانة، وأهل تهامة، وخرجوا معهم بالظعن[2]، التماس الحفيظة[3]، وأن لا يفروا. . .[4]».

فلما علم رسول الله ﷺ بذلك، جمع المسلمين، واستشارهم، وعرض عليهم رأيه، وهو ألا يخرجوا لملاقاة المشركين خارج المدينة، وأن ينتظروا حتى يدخل المشركون المدينة ـ إن هم دخلوا ـ فيجرى القتال داخلها، باعتبار أن هذا الوضع أنسب للمسلمين وأعسر على الأعداء المهاجمين. وقد أيد هذه الفكرة عبد الله بن أبى بن سلول، زعيم المنافقين، وقال موضحا رأيه: «يا رسول الله، أقم بالمدينة لا تخرج إليهم، فو الله ما خرجنا منها إلى عدولنا قط إلا أصاب منا، ولا دخلها علينا إلا أصبنا منه. فدعهم يا رسول الله، فإن أقاموا أقاموا بشر محبس، وإن دخلوا قاتلهم الرجال فى وجوههم، ورماهم النساء والصبيان بالحجارة من فوقهم، وإن رجعوا رجعوا خائبين كما جاؤوا»[5].

ولكن جمهور الصحابة فضلوا الخروج لملقاة المشركين خارج المدينة، باعتبار أن البقاء داخلها. سيتيح لقريش أن تعتبر المسلمين قد خافوا، وعجزوا عن المواجهة، فتحصنوا بمدينتهم ودورهم، وتشيع ذلك فى العرب، فتنحط قيمة المسلمين وهيبتهم فى أعين المترقبين، ثم إن بعض الصحابة ممن فاتهم شهود معركة بدر،

---

(١) التحرير والتنوير ١٠/ ٧٥.
(٢) أى خرجوا بنسائهم، والظعن جمع ظعينة، وهى المرأة فى الهودج.
(٣) أى ليثيروا حفيظة المقاتلين، وحميتهم للقتال والثبات.
(٤) سيرة ابن هشام ٣/ ٨٣٩.
(٥) نفسه ٨٤١.

كانوا أكثر حرصا على الخروج. لتكون لهم صولة عل الأعداء كتلك التى فاتتهم فى بدر.

قال ابن العربى: «وقال حمزة، وسعد بن عبادة، والنعمان بن مالك بن ثعلبة، فى غيرهم من الأوس والخزرج، أما تخشى يا رسول الله أن يظن عدونا أنا كرهنا الخروج إليهم جبنا، فيكون هذا جرأة لهم علينا؟ وتكلم قوم من الأنصار بمثل ذلك. وقال حمزة: والذى أنزل عليك الكتاب، لا أطعم اليوم حتى أجالدهم بسيفى. وقال له النعمان بن مالك: إن البقر المذبحة قتلى من أصحابك، وأنا منهم فلم تحرمنا الجنة؟ والله الذى لا إله إلا هو، لندخلنها .. ثم قال: فإنى أحب الله ورسوله، ولا أفر يوم الزحف، وتكلم بعض بنى الأشهل بمثله، وقال له أبو سعد خيثمة بن خيثمة نحوه فى كلام حسن، وغيره مثله...[1]».

قال ابن إسحاق: «فلم يزل الناس برسول الله ـ ﷺ ـ الذين كان من أمرهم حب لقاء القوم حتى دخل رسول الله ﷺ بيته، فلبس لأمته[2].. ثم خرج عليهم، وقد ندم الناس وقالوا: استكرهنا رسول الله ﷺ ولم يكن لنا ذلك. فلما خرج عليهم رسول الله ﷺ قالوا: استكرهناك ولم يكن ذلك لنا. فإن شئت فاقعد صلى الله عليك. فقال رسول الله ﷺ «ما ينبغى لنبى إذا لبس لأمته أن يضعها حتى يقاتل» فخرج رسول الله ﷺ فى ألف من أصحابه...»[3].

وسواء أكان النبى ﷺ قد غير هو نفسه رأيه، واقتنع برأى أصحابه، أو بقى رأيه كما كان، فقد استجاب لرأى جمهورهم وأمضاه.

ومما يجعل احتمال أن يكون النبى نفسه قد غير رأيه، احتمالا واردا، هو أنه ﷺ تمسك بالخروج، رغم ما أبداه الصحابة من تنازل عن رأيهم تأدبا لرسول الله وتعظيما لمكانته. وأيضا فلربما توجس خيفة من ذلك الحماس الذى أبداه ابن سلول لفكرة البقاء داخل المدينة. فقد كان من الممكن. تماما أن يعمد رأس المنافقين إلى التآمر مع المشركين، فيسهل هو وأصحابه على المشركين دخول المدينة، ويخذلوا المسلمين وينقلبوا ضدهم، ويعملوا مع المشركين، وربما مع اليهود أيضا، على استئصال المسلمين.

---

(١) عارضه الأحوذى: ٧/ ٢١٠.

(٢) اللأمة: الدرع، ويكنى بها عن التسلح والتأهب للحرب.

(٣) سيرة ابن هشام ٣/ ٨٤١.

ربما فكر النبى ﷺ فى هذا الاحتمال، وهو يرى عدو الإسلام والمسلمين يدافع عن فكرة البقاء بالمدينة، فغير رأيه، وآثر الخروج وتمسك به، وعلى كل، فهذا مجرد احتمال ويبقى الثابت فى جميع الحالات، أن الرسول نزل عند رأى جمهور أصحابه كشأنه فى مواطن أخرى.

ومما يزيد فى درجة الاحتمال الذى ذكرته، ما وقع من تحرك يهودي، مباشرة بعد أن انتهت معركة أحد دون أن تحقق بغية المشركين فى القضاء على المسلمين. فقد تحرك زعماء اليهود، وخاصة من بنى النضير وبنى وائل، إلى محاربة المسلمين فى ظل تحالف واسع.. فكانت غزوة الخندق. أو غزوة الأحزاب. فلننتقل إليها، ففيها أيضا ما يدخل فى موضوعنا.

*** غزوة الخندق:**

روى ابن إسحاق عن جماعة من الرواة: «قالوا: إنه كان من حديث الخندق أن نفرا من اليهود ـ منهم سلام بن أبى الحقيق النضرى، وحيى بن أخطب النضرى، وكنانة بن الربيع بن أبى الحقيق النضرى، وهوذة بن قيس الوائلى، وأبو عمار الوائلى، فى نفر من بنى النضير ونفر بن بنى وائل، وهم الذين حزبوا الأحزاب على رسول الله ﷺ ـ خرجوا حتى قدموا على قريش مكة، فدعوهم إلى حرب رسول الله ﷺ، وقالوا: إنا سنكون معكم عليه حتى نستأصله...[1]».

ومضى هؤلاء النفر من اليهود يحزبون الأحزاب، ويعقدون حلفهم علي فكرة واحدة، هى استئصال محمد وأصحابه. فأدخلوا فى هذا الحلف كلا من قريش وغطفان، وبنى قريظة، بالإضافة إلى بنى النضير وبنى وائل.

ولا أريد الدخول فى تفاصيل هذه الغزوة، فذلك معروف، مسطور فى مظانه. ولهذا أنتقل إلى الشاهد عندى فى وقائعها. فبعد أن نفذت الأحزاب اتفاقها، ولجأ المسلمون إلى حفر الخندق، مما حال دون دخول المشركين المدينة حوصر المسلمون ما يقرب من شهر. فاشتد ذلك عليهم، وبدأ الخوف والوهن يتسلل إلى بعض النفوس، وبدأ المنافقون يرفعون عقيرتهم بالطعن والتثبيط.. قال ابن إسحاق يصور الموقف الذى أصبح عليه المسلمون: «وعظم عند ذلك البلاء،

---

(١) سيرة ابن هشام ٣/١٠٣٢.

واشتد الخوف، وأتاهم عدوهم من فوقهم ومن أسفل منهم، حتى ظن المؤمنون كل ظن، ونجم النفاق من بعض المنافقين. . .[1]».

فى هذا الظرف العسير، لجأ القائد الحكيم، ﷺ، إلى خطوة ليخفف بها عن أصحابه، ويكسر بها طوق أعدائهم. فأجرى اتصالات سرية مع قائدى غطفان: عيينة بن حصن، والحارث بن عوف، وتوصل معها إلى اتفاق يقضى بانسحاب غطفان من الحلف، ورجوع مقاتيلها عن المسلمين، مقابل أن يعطيهم المسلمون ثلث ثمار المدينة. وقبل أن يصبح العقد نهائيا وملزما، عرض النبى ﷺ الأمر على زعيمى الأنصار وممثلَيْهم: سعد بن معاذ، وسعد بن عبادة: «فقالا له: يا رسول الله، أمرا تحبه فنصنعه، أم شيئا أمرك الله به، لابد لنا من العمل به، أم شيئا تصنعه لنا؟ قال: (بل شىء أصنعه لكم، والله ما أصنع ذلك إلا لأننى رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحد، وكالبوكم من كل جانب، فأردت أن أكسر عنكم من شوكتهم إلى أمر ما) فقال له سعد بن معاذ: يا رسول الله، قد كنا نحن وهؤلاء القوم على الشرك بالله وعبادة الأوثان، لا نعبد الله ولا نعرفه، وهم لا يطمعون أن يأكلوا منها إلا قرى أو بيعا، أفحين أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له، وأعزنا بك وبه، نعطيهم أموالنا؟ والله ما لنا بهذا من حاجة، والله لا نعطيهم إلا السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم. قال رسول الله ﷺ: (فأنت وذاك). فتناول سعد بن معاذ الصحيفة، فمحا ما فيها من الكتاب، ثم قال: ليجهدوا علينا[2]».

وهكذا، تخلى النبى ﷺ عن تدبيره، لما أبداه زعيم الأنصار من رأى، ومن استعداد للمجالدة والتحمل. ولم يعترض على ذلك صاحبه سعد بن عبادة، وإنما استشار رسول الله هذين دون غيرهما، وخاصة من كبار المهاجرين. كأبى بكر وعمر، لأن هذين هما زعيما الأوس والخزرج (الأنصار)، والثمار التى كانت ستعطى لغطفان هى ثمار الأنصار أهل المدينة. فلهذا كان لابد من استشارة السعدين، وكان موقفهما كافيا. فأخذ به الرسول وعدل عن فكرته ﷺ.

وبعد: فهذه نصوص القرآن الكريم، وهذه تصرفات رسول الله ﷺ، تشهد لصوابية الاعتداد برأى الأغلبية، إذا كانت فى موضعها، وفى نطاق حقها واختصاصها. وها هو رسول الله خيرة خلقه وأكملهم عقلا وأسدهم نظرا، المؤيد

---

(١) سيرة ابن هشام ٣/ ١٠٣٢.
(٢) نفس المصدر: ١٠٣٣ ـ ١٠٣٤.

بالعصمة وبالوحى، ينزل عند رأى أصحابه، ويمضى ما عليه جمهورهم، فيما لا وحى فيه.

وليس فى النصوص التى قدمت كلام عن (الأغلبية) و (الأكثرية)، ولكن العبرة بالمضامين والدلالات لا بالألفاظ والعبارات. وقد أصبحت أحكام الشرع أصولا وفروعا، مصوغة بألفاظ ومصطلحات ظهرت عبر العصور، لم يستعملها الرسول، ولم يعرفها الصحابة. فالصيغ التعبيرية، والأشكال التنفيذية، لم تتوقف يوما على التقلب والتغير، لا سيما فى الجوانب المتغيرة من الحياة. ولهذا لا يضيرنا أن لا نجد فى الكتاب والسنة، ولا فى اصطلاحات أسلافنا وممارساتهم، اصطلاح الأغلبية، ولا ألا نجد أيضا بعض الأشكال التنفيذية التى نراها اليوم. فحسبنا أن نجد الشرع، وخاصة التطبيقات النبوية، قد اعتبر وقدر رأى الأمة، ورأى علمائها، ورأى قادتها. وأن الرسول كان ينزل عن رأيه لرأى هؤلاء، ويمضى وينفذ ما قال به جمهورهم أو مجموعهم.

فإذا كان المبدأ مقررا معتبرا، فللتفاصيل شأن آخر. وسيأتى بعضها قريبا بحول الله عز وجل.

المبحث الثانى
اعتراضات وردود

عدد من العلماء والكتاب الإسلاميين المعاصرين وقفوا من مبدأ الأغلبية موقف الإنكار والرفض. وبما أنهم قد أجهدوا أنفسهم فى جمع ما يرونه من أدلة تقضى ببطلان اتباع الأغلبية، مما يضفى على موقفهم ـ لو سلمت لهم تلك الأدلة ـ طابع الحكم الشرعى الصحيح الملزم، كان لابد من وقفة مع ما استدل به المنكرون لمبدأ الأغلبية، لتمحيص تلك الاستدلالات وبيان مكامن الخلل فيها.

الأكثرية المذمومة فى القرآن:

قالوا: إن الكثرة والأكثرية لا تأتى فى القرآن إلا فى سياق الذم والقدح، والقرآن لا يصور «أكثر الناس» إلا جاهلين ضالين فاسقين.. فكيف نثق بالأغلبية ونعتد برأيها ونلتزم به...؟؟

يقول الدكتور حسن هويدى: «فقد وردت الآيات الكريمة كنصوص عامة من كتاب الله تذم الأكثرية وتمدح الأقلية. قال الله تعالى ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ﴾[1] ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾[2] ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ﴾[3] ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾[4] ﴿قُل لاَّ يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ﴾[5] ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾[6] ﴿وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾[7] ... وهكذا نجد أن الخيرة هم القلة، حين مقارنة المؤمنين بالكافرين، وحين مقارنة المؤمنين بعضهم ببعض، فأين أمست الكثرة بعددها أمام القلة بفضلها...»[8].

وهذا هو المنحى الذى سبق أن ذهب إليه الأستاذ أبو الأعلى المودودى فى

---

(١) الأنعام: ١١٦.
(٢) سورة يوسف: ١٠٣.
(٣) سورة الأعراف: ١٧٩.
(٤) سورة الزخرف: ٧٨.
(٥) سورة المائدة: ١٠٠.
(٦) سورة سبأ: ١٣.
(٧) سورة (ص): ٢٤.
(٨) الشورى فى الإسلام ٢٦ ـ ٢٧.

بعض كتاباته المتقدمة. ولو أنه حتى فى هذه الكتابات لم يهدر الأغلبية بالمرة، فهو رحمه الله يقول متحدثا عن مجلس الشورى: والأمور تقضى فى هذا المجلس بكثرة آراء أعضائه فى عامة الأحوال إلا أن الإسلام لا يجعل كثرة العدد ميزانا للحق والباطل: ﴿قُل لاَّ يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ﴾، فإنه من الممكن فى نظر الإسلام أن يكون الرجل الفرد أصوب رأيا وأحد بصرا فى مسألة من المسائل من سائر أعضاء المجلس. فإن كان كذلك فليس من الحق أن يرمى برأيه، لأنه لا يؤيده جمع غفير.

فالأمير له الحق أن يوافق الأقلية أو الأغلبية فى رأيها، وكذلك له أن يخالف أعضاء المجلس كلهم ويقضى برأيه...»[1].

والشاهد عندى فى هذا النص، هو اعتماده على الآية التى تضمنت عدم الاعتداد بالكثرة الخبيثة، للتدليل على إهدار الأكثرية مطلقا.

وهذا المعنى ردده الأستاذ إسماعيل الكيلانى، وهو يرد على الدكتور عبد الحميد الأنصارى[2]، حيث قال: «ان الإسلام لا يجعل كثرة العدد ميزانا للحق والباطل»[3].

وأبدأ فى توضيح هذه المسألة، من هذه الآية الأخيرة، التى اعتمد عليها الشيخ المودودى ومن تابعه فى ذلك.

فالآية إنما تنفى المساواة بين الطيب والخبيث، مشيرة إلى أفضلية الطيب ولو كان قليلا، على الخبث، ولو كان كثيرا. والخبيث من الأشياء، هو الحرام، وهو القذر النجس، والخبيث من الناس هو الكافر والمنافق. وعلى هذا، فالطيبات من الأموال والأشياء، ولو كانت قليلة خير من خبائثها ولو كثرت. وكذلك الطيبون من الناس هم المقبولون المعتد بهم فى ميزان الشرع ولو كانوا قلة. أما الكفار والمنافقون. فمهما كثرت أعدادهم وتعددت مللهم ونحلهم، فإنما هم حطب

---

(١) نظرية الإسلام وهديه: ٥٨ ـ ٥٩.

(٢) سبق أن دار نقاش مطول حول مسألة الأغلبية على صفحات مجلة (الأمة) القطرية، بدأه الدكتور عبد الحميد الأنصارى، بمقال بعنوان (هل مبدأ الأغلبية مبدأ إسلامى أصيل؟) (العدد ـ ٣ يناير ٨١) فأيد مبدأ الأغلبية، ثم رد عليه الأستاذ إسماعيل الكيلانى معارضا ومنكرا (العدد ٥ ـ مارس ٨١) فرد عليه الأستاذ عبد القادر العمارى (العدد ٧ ـ مايو ٨١).

(٣) مجلة الأمة، العدد الخامس، ص ٢٩.

جهنم. فلا ينبغى للمؤمنين أن يغتروا ويتأثروا لكثرة خبيثة إن رأوها قد أحاطت بهم.

فليس فى الآية أبدًا تفضيلٌ مطلق للقلة على الكثرة، وليس فيها إهدار مطلق للكثرة. وإنما فيها إهدار للكثرة الخبيثة. ومعلوم أن الخبيث لا تزيده الكثرة إلا خبثا وسوءا، كما أن الطيب تزيده كثرته طيبا. فالكثرة تقوى خبث الخبيث، وتقوى طيب الطيب.

ومن نوادر الاستنباطات، ما ذهب إليه الإمام ابن عرفة[1] من أن هذه الآية دلت على الاعتداد بالكثرة. فقد قال فى تفسيره ـ كما نقل ابن عاشور ـ: «وكنت بحثت مع ابن عبد السلام[2] وقلت له: هذه الآية تدل على الترجيح بالكثرة فى الشهادة.. فقوله ﴿وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ﴾، يدل على أن الكثرة لها اعتبار، بحيث إنها ما أسقطت هنا إلا للخبث، ولم يوافقنى عليه ابن عبد السلام بوجه. ثم وجدت ابن المنير[3] ذكره بعينه[4]».

فالذى أهدرته الآية هو الخبث لا الكثرة. وعلى هذا الأساس أيضا نفهم عشرات الآيات التى جاءت تذم أكثر الناس، وتصفهم بأنهم لا يعلمون، ولا يؤمنون، وأنهم فاسقون... لتنبه على أن كثرتهم هذه لا اعتداد بها ولا قيمة لها.

ثم إن الآيات التى وصفت «أكثر الناس» بأنهم «لا يعلمون»، كانت تتحدث بصفة خاصة عن مجال الغيبيات، وهو المجال الذى لا يدرك حقائقه ولا يعقلها إلا أقل الناس. وأكثر الناس لا يكاد علمهم وإدراكهم يصل إلى شيئ منها إلا بخبر الأنبياء. وهذه بعض الآيات التى تبين السياق الذى يوصف فيه أكثر الناس بأنهم لا يعلمون، والمسائل التى يتعلق بها هذا الحكم.

---

(١) محمد بن عرفة الورغمى التونسى، أمام المالكية فى وقته، وصفه معاصره ابن فرحون بشيخ الشيوخ وبقية أهل الرسوخ، كان رائدا فى العلوم العقلية والنقلية. وقال ابن فرحون: وله تآليف منها تقييده الكبير فى المذهب، فى نحو عشرة أسفار، جمع فيه ما لم يجتمع فى غيره.
وقد عده بعض العلماء، مجدد المائة الثامنة، ولد سنة ٧١٦ وتوفى سنة ٨٠٣ (الديباج ٣٣٧ ـ ٣٤٠) و (نيل الابتهاج ٢٧٤ ـ ٢٧٩).

(٢) هو محمد بن عبد السلام، قاضى الجماعة بتونس، وأحد شيوخ ابن عرفة توفى سنة ٧٤٩، (انظر الديباج ٢٣٦ ـ ٣٣٧).

(٣) هو جمال الدين، محمد بن محمد، المعروف بابن المنير الإسكندرى.

(٤) التحرير والتنوير: ٧/ ٦٤.

- ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ﴾(١).

- ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾(٢).

- ﴿ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾(٣).

- ﴿ وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا عَذَابًا دُونَ ذَلِكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ﴾(٤).

وقال تعالى عن نبيه يعقوب: ﴿وَإِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِّمَا عَلَّمْنَاهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾(٥).

- وقال عن موسى: ﴿ فَرَدَدْنَاهُ إِلَىٰ أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلا تَحْزَنَ وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ﴾(٦).

- ﴿ وَقَالُوا لَوْلا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَن يُنَزِّلَ آيَةً وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ﴾(٧).

- ﴿فَإِذَا جَاءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُ أَلا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِندَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ﴾(٨).

وهكذا تمضى الآيات تقرر وتؤكد أن أكثر الناس لا يعلمون الحقائق الغيبية. فلا عبرة بكثرة المتنكبين عنها، وبكثرة المعتقدين خلافها. ولهذا كان المصدر الصحيح المعتمد فى هذا المجال هو الوحى، والخبر الصادق عنه.

على أن بعض الآيات التى ذمت (الأكثر) بصيغ متعددة، كانت تعنى خاصة بعض الأقوام المتعنتين بعينهم، كاليهود، أو مشركى العرب، أو غيرهم من الأقوام الذين عاندوا أنبياءهم، واستكبروا أمام هدايتهم.

---

(١) سورة لقمان: ٢٤.
(٢) سورة يوسف: ٢١.
(٣) سورة يوسف: ٤٠.
(٤) سورة الطور: ٤٧.
(٥) سورة يوسف: ٦٨.
(٦) سورة القصص: ١٣.
(٧) سورة الأنعام: ٣٧.
(٨) سورة الأعراف: ١٣١.

ففى مشركى العرب أنزل الله عز وجل:

ـ ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ مِن بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْقِلُونَ﴾(١).

ـ ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلاً مَّا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ﴾(٢).

ـ ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلا سَائِبَةٍ وَلا وَصِيلَةٍ وَلا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لا يَعْقِلُونَ﴾(٣).

ـ ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلاَّ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً﴾(٤).

ـ وفى جماعة خاصة معينة أنزل الله سبحانه ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْقِلُونَ﴾(٥). وفيهم قال تعالى فى آخر نفس السورة ﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾(٦).

ومما أنزله الله تعالى فى ذم أكثرية أهل الكتاب، وخصوصا منهم اليهود:

ـ ﴿ أَوَ كُلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَّبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُم بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يُؤْمِنُونَ﴾(٧).

ـ ﴿وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾(٨).

فهذه هى الأكثريات المذمومة فى القرآن: أكثرية المشركين، أكثرية المنافقين، أكثرية اليهود والنصارى، أكثرية المعاندين والمستكبرين.

فمن الغلط الفادح قطع الآيات التى ذمت الأكثرين من هذه الأصناف، عن سياقاتها وموضوعاتها، ثم الانتقال بها إلى صف المسلمين وجماعة المؤمنين، ثم

---

(١) سورة العنكبوت ٦٣.
(٢) سورة الأنعام: ١١١.
(٣) سورة المائدة: ١٠٣.
(٤) سورة الفرقان: ٤٤.
(٥) سورة الحجرات: ٤.
(٦) سورة الحجرات ١٤.
(٧) سورة البقرة: ١٠٠.
(٨) سورة آل عمران: ١٠٠.

الانتقال بها إلى إهدار الكثرة مطلقا، وتفضيل القلة عليها!.

إن الكثرة فى الأصل هى حكمة الله، وهى نعمته على خلقه، حيث يكثرهم ويكثر أرزاقهم. ألا ترى أن الله سبحانه قد امتن على قوم شعيب بأنه كثرهم فقال لهم: **﴿واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم﴾**. ومن المفيد أن أورد هذا الجزء من الآية فى سياقه. قال الله عز وجل:

﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ (٨٥) وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِهِ وَتَبْغُونَهَا عِوَجًا وَاذْكُرُوا إِذْ كُنتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ وَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾(١).

إن الله يأمر القوم بتوحيده وعبادته، وبإيتاء الناس حقوقهم بلا تطفيف ولا بخس، وينهاهم عن الإفساد فى الأرض بعد أن أصلحها، أى جعلها صالحة مهيأة لنفع العباد. ويحذرهم من مضادة نعم الله التى منها أنه هيأ لهم أسباب التكاثر بعد قلة. ويحذرهم من عاقبة المفسدين، وهى أنه أهلكهم ومحق كثرتهم بعد أن أفسدوها وحولوها إلى كثرة خبيثة لا قيمة لها.

فالتكثير نعمة من الله كسائر نعمه: من خلق ورزق، وجمال، وقوة، ومال .. وكل هذه النعم قد تسخر تسخيرا أعوج، يفقدها قيمتها ونفعها، لأسباب عارضة. ولكن هذه النعم لا تفقد قيمتها الأصلية، فمتى حسن استعمالها، ووضعت فى موضعها كانت معتبرة ومعتدا بها، **وكانت كثرتها خيرا من قلتها.**

ألا ترى أن الله قد امتدح ضخامة الجسم حين كانت مع الإيمان والصلاح وذمها واستهزأ بها حين اقترنت بالنفاق، فقال فى حق طالوت **﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾**(٢)، وقال فى زعيم المنافقين ـ وكان ذا قامة وضخامة ووجاهة فى البدن ـ **﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِن يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُّسَنَّدَةٌ﴾**(٣).

---

(١) سورة الأعراف: ٨٥ ـ ٨٦. (٢) سورة البقرة: ٢٤٧. (٣) سورة المنافقون: ٤.

فالكثرة مطلوبة ومرغوبة ومعتد بها، شريطة ألا تخرج من دائرة الإيمان والإصلاح إلى دائرة الكفر والإفساد. وعلى هذا، فالكثرة فى دائرة الخير زيادة فى الخير، والكثرة فى دائرة الشر زيادة فى الشر. والقلة فى الخير نقصان فى ذلك الخير، والقلة فى الشر نقصان فيه أيضا.

فالكثرة فى الخير أفضل من القلة. والقلة فى الشر أفضل من الكثرة.

وعلى هذا، فكثرة المؤمنين، أفضل من قلتهم، من حيث هم مؤمنون وقد قال النبى ﷺ (عليكم بالجماعة، وإياكم والفرقة، فإن الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد. من أراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة...[1]».

وتأكيدا لمعنى هذا الحديث، وتطبيقا له، قال النبى ﷺ: (الراكب[2] شيطان، والراكبان شيطانان، والثلاثة ركب)[3].

فالثلاثة أفضل من الاثنين، وأبعد عن تأثير الشيطان ونزعه، مثلما أن الاثنين أبعد عن ذلك من الواحد، كما فى الحديث السابق.

واعتبار الراكبين شيطانين ـ ولو أنهما أبعد عن الشيطان من الواحد ـ يرجع ـ والله أعلم ـ إلى أنهما إذا تعرضا للخلاف والنزاع، لم يكن بينهما حكم ولا مرجح، ولأنهم يُحْرمان من تحقيق ما جاء فى الحديث الآخر «إذا خرج ثلاثة فى سفر، فليؤمروا أحدهم»[4].

والتأمير لا يتأتى مع الاثنين، لعدم إمكان وجود أغلبية ترجح وتؤمِّر، كما هو الشأن مع الثلاثة فأكثر. فالتأمير لا يتأتى إلا مع ثلاثة فأكثر، لأن وجود الأغلبية يصير ممكنا.

---

(١) رواه الترمذى عن عمر، وقال: هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه (العارضة ٩/ ١٠) ورواه الإمام أحمد عن عمر أيضا، وفيه لفظ (بحبحة) بدل (بحبوحة)، الحديث ١١٤. ورواه الإمام الشافعى بلفظ (... ألا فمن سره بحبحة الجنة، فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الفذ، وهو من الاثنين أبعد...) (الرسالة ٤٧٤)، وقال الشيخ أحمد شاكر عن هذا الحديث (إسناده صحيح)، انظر هامش المسند للإمام أحمد: ١/ ٢٠٤.

(٢) المقصود بالراكب: المسافر.

(٣) رواه أبو داود والترمذى والنسائى.

(٤) رواه أبو داود.

ومن الأحاديث المشيرة إلى تقديم الكثرة على القلة: ما جاء فيمن يبدأ بالسلام عند التلاقى. وخلاصة ما جاءت به الروايات عن أبى هريرة، عن النبى ﷺ: أن الصغير يسلم على الكبير، وأن **القليل يسلم على الكثير**، وأن الراكب يسلم على الماشى، وأن الماشى يسلم على القاعد(1).

فقد وقع تقديم حق الكبير على الصغير، وهذا مسلم، وله شواهد من النقل والعقل، وعليه فالصغير يسلم على الكبير. **ووقع تقديم حق الكثير على القليل**، لأن الكثير مع القليل، كالكبير مع الصغير. فإذا لم يوجد مرجح أقوى وأولى، كان للكثرة رجحان وأولوية. مثلما يكون ذلك للسن، عند التساوى من كل وجه.

وأما تسليم الراكب على الماشى، فالغرض منه الحمل على التواضع، حتى لا يحس الراكب بالاستعلاء والتفضل على من لا مركوب له.

وأما تسليم الماشى على القاعد، فإن القاعد بمثابة من هو فى بيته أو محله، والماشى بمثابة الوافد عليه. ومعلوم أن الوافد على غيره، يلزمه السلام عليه، لقوله تعالى: **﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا﴾**(2).

آية آل عمران:

ومما تعلق به الرافضون لاعتبار الأكثرية، قوله عز وجل **﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾**(3).

فقد فهموا من هذه الآية أن الأمير إذ استشار، فإنه يختار بعد ذلك ما بدا له ويعزم عليه، ويمضى متوكلا على الله، لا على أغلبية، ولا على أقلية. وقد دعموا فهمهم هذا بنص للإمام الطبرى، وضعوه فى غير موضعه.

ومن الواضح جدا أن الآية لم تتعرض لاتباع الأغلبية ولا لعدم اتباعها، ولا لجواز ذلك ولا لوجوبه. فتحميلها الدلالة على جواز تفرد الأمير بالأمر ومخالفة أغلبية مستشارية أو جميعهم. إنما هو تكلف وتعسف.

---

(1) الحديث رواه البخارى، ومسلم، وأبو داود، والترمذى، وعبد الرزاق.

(2) سورة النور: ٢٧.

(3) سوة آل عمران ١٥٩..

وأما نص الطبرى الذى تعلقوا به، فقد جاء فى تفسير قوله تعالى ﴿**فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ**﴾. وهذا نص كلامه: «وأما قوله: (فإذا عزمت فتوكل على الله) فإنه يعنى: فإذا صح عزمك بتثبيتنا إياك وتسديدنا لك فيما نابك وحزبك من أمر دينك ودنياك، **فامض لما أمرناك به على ما أمرناك به**، وافق ذلك آراء أصحابك وما أشاروا به عليك، أو خالفها. كما حدثنا ابن حميد قال: ثنا سلمة عن ابن إسحاق: ﴿**فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ**﴾ فإذا عزمت، **أى على أمر جاءك منى أو من أمر دينك** فى جهاد عدوك، لا يصلحك ولا يصلحهم إلا ذلك، فامض على ما أمرت به، على خلاف من خالفك، وموافقة من وافقك[1]».

والنص ناطق بنفسه، أن الرسول ﷺ إذا استشار فى أمر ثم نزل فيه وحى، وحكم الله فيه بحكم، فإن الواجب أن ينفذ ما أمر الله به، ولا عبرة حينئذ بالأكثر أو الأقل أو الجميع. وهذا ما لا خلاف فيه بين المسلمين. والنص عن هذا يتكلم: (فامض لما أمرناك به على ما أمرناك به... فإذا عزمت أى على أمر جاءك منى أو من أمر دينك.. فامض على ما أمرت به...).

وكثيرا ما يخلط أنصار الفردية بين الأمور التى عالجها الرسول مع أصحابه بالرأى والاجتهاد، كان فيها رأى أغلبهم راجحا معتبرا، وبين الأمور التى أمضاها بمقتضى الوحى وما يستنبط منه. وهذا ينقلنا إلى مستند آخر، مما أكثروا الاتكاء عليه لإهدار الأغلبية وتثبيت الفردية، وهو:

* صلح الحديبية:

وحجتهم فيه أن النبى ﷺ، أقدم على كثير من الأمور مخالفا بذلك آراء الصحابة. فأمضى ما بدا له، ولم يلتفت إلى معارضتهم واستيائهم. يقول الدكتور حسن هويدى: «ففى هذه الحادثة الشهيرة، خالف رسول الله ﷺ الأكثرية، بل الجميع فى عدة مواقف أولها: قال «المسلمون (والله لا نكتبها إلا (بسم الله الرحمن الرحيم) فقال الرسول ﷺ: اكتب (باسمك اللهم). وثانيهما، قال المسلمون: سبحان الله، كيف يرد إلى المشركين وقد جاء مسلما[2]. وثالثها: أمره إياهم بالنحر والحلق، فما قام منهم رجل.

---

(١) جامع البيان ٤/١٠١.

(٢) يقصد أبا جندل. وقد تقدمت التفاصيل فى الفصل السابق، وهى موجودة فى عامة كتب السيرة والحديث والتفسير.

ورابعها: إبرام شروط الصلح المشهورة التى تبدو كأن فيها حيفا عليهم».

قال: «فالحادثة كالشمس وضوحا فى استعمال القائد حقه فى أمر يراه صوابا، وإن خالف رأى الأكثرية. وذلك دليل قطعى على عدم إلزامية الشورى للخليفة أو الإمام...»[١].

ويقول الدكتور محمود الخالدى: «وأمضى رأيه ولم ينزل عند رأى الأغلبية...»[٢] والعجب لا ينتهى من صنيع هؤلاء الذين يصرون - غفلة أو تغافلا - على أن النبى ﷺ إنما نفذ رأيه فى الحديبية، وأنه لم يلتفت إلى آراء الصحابة لأن رأيه كان هو الصواب..

أليست الأدلة «كالشمس وضوحا» فى أن الرسول إنما كان ينفذ الوحى الذى لا تبقى معه أقلية ولا أكثرية، ولا تبقى معه شورى أصلا؟!.

لنبدأ القصة من أولها...

خرج المسلمون إلى مكة يريدون العمرة، ولا يريدون قتالا. لكن قريشا جمعت لهم جموعها وأصرت على صدهم، وهو ما لم تكن تسمح به حتى أعراف الجاهلية. فلما تأكد أن قريشا ستصدهم وتقاتلهم، استشار النبى ﷺ، أصحابه وقال لهم: أترون أن نميل إلى ذرارى هؤلاء الذين أعانوهم، فنصيبهم، فإن قعدوا قعدوا موتورين محروبين، وإن يجيئوا تكن عنقا قطعها الله؟؟ أم ترون أن نؤم البيت فمن صدنا عنه قاتلناه؟

فقال أبو بكر: الله ورسوله أعلم، إنما جئنا معتمرين، ولم نجىء لقتال أحد، ولكن من حال بيننا وبين البيت قاتلناه، فقال النبى ﷺ: فروحوا إذا..[٣].

فالرسول استشار، وعرض اقتراحين أحدهما يقضى بالمبادرة إلى الهجوم والآخر يقضى بالمضى للعمرة، ومن قاتلهم قاتلوه. وقد أشار أبو بكر بالاقتراح الثانى، ولم يعارضه أحد. فأخذ الرسول به ومضى على أساسه.

هذا إلى هذا الحد. ثم وقع تحول فى سير الأمور. لما اقتربوا من مكة، وبالضبط من الحديبية. بركت ناقة رسول الله، وحاول الناس استنهاضها فأبت.

---

(١) الشورى فى الإسلام ١٠ - ١١.
(٢) نقض النظام الديموقراطى ١٣٤.
(٣) زاد المعاد ٣/ ٢٨٩.

فقالوا: خلأت القصواء[1]. فقال النبى ﷺ: ما خلأت القصواء، وما ذاك لها بخلق. **ولكن حبسها حابس الفيل.**

ومعنى هذا أن الله تعالى أراد توقيف السير إلى مكة، وهو ما كان يعنى قتالا محققا بين المسلمين والمشركين. وفهم الرسول الإشارة وأدرك مرماها. ولذلك قال: «والذى نفسى بيده، لا يسألونى خطة يعظمون فيها حرمات الله، إلا أعطيتهم إياها»[2] ثم استنهض ناقته، فنهضت، وتقدموا حتى نزلوا بالحديبية. ثم بدأت المفاوضات بين الطرفين. ورسول الله حريص كل الحرص على تجنب القتال، بعد أن تلقى توجيها من ربه إلى هذا.

ومما يؤكد أن التمسك بالصلح وتجنب القتال كان بوحى من الله، هو أن الرسول ـ خلافا لمعهوده ـ لم يعد إلى مشاورة الصحابة أصلا منذ أن توقفت راحلته وفهم من ذلك ما فهم.

وعندما اشتهر التذمر بعمر بن الخطاب من الصلح مع قريش، ومن شروطه، ومما رافقه من تنازلات لقريش وممثلها سهيل بن عمرو، اندفع عمر يعبر عما فى نفسه، قال: «فأتيت النبى ﷺ، فقلت يا رسول الله، ألست نبى الله حقا؟ قال: بلى. قلت: ألسنا على الحق وعدونا على الباطل؟ قال: بلى. فقلت: علام نعطى الدنية فى ديننا إذا؟ ونرجع ولما يحكم الله بيننا وبين أعدائنا؟ فقال: إنى رسول الله، وهو ناصرى، **ولست أعصيه**».

فواضح تمام الوضوح أن النبى ﷺ قد تصرف بصفته رسولا، ينفذ أمر ربه، ولا يستطيع أن يعصيه، فلم يبق مجال لآراء الناس. ولهذا لم يستشاروا فى الأمر أصلا.

والعجيب أن الدكتور حسن هويدى قد احتج فى مناصرته لتفرد الأمير بالرأى، حتى بكتابة (باسمك اللهم) بدل (بسم الله الرحمن الرحيم)، وبكون الرسول أمرهم بالتحلل من إحرامهم فلم يفعلوا، وأنه أصر على ذلك حتى فعلوه.

فهل هذه الأمور أيضا تدخلها الشورى والرأى؟! هذه شعائر وعبادات، ليس فيها شورى ولا رأى ولا أمير ولا أغلبية، وإنما الحكم فيها لله ولرسوله.

ولقد جاءت بعد ذلك سورة الفتح تؤكد أن ما جرى بالحديبية، كان إرادة الله

---

(١) حرنت وامتنعت عن السير.

(٢) زاد المعاد ٣/ ٢٨٩.

ووحيه ﴿وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُم بِبَطْنِ مَكَّةَ مِنْ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا (٢٤) هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدْيَ مَعْكُوفًا أَن يَبْلُغَ مَحِلَّهُ وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ لَّمْ تَعْلَمُوهُمْ أَن تَطَئُوهُمْ فَتُصِيبَكُم مِّنْهُم مَّعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ لِّيُدْخِلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾[1].

* غزوة أحد:

غزوة أحد من أشهر وأظهر ما يشهد للعمل بمبدأ الأغلبية. وقد تقدم هذا. ولكن بعض المعارضين أبوا إلا أن يتمسكوا ببعض ما وقع فى هذه الغزوة، تأييدا لما يرونه من حق الأمير فى مخالفة الأغلبية، ومخالفة الجميع.

تمسكوا بكون النبى ﷺ لما عزم على الخروج استجابة لرأى أكثرية الصحابة، وخرج من بيته مستعدا للقتال خارج المدينة، أحس الصحابة أنهم قد أكرهوا رسول الله ﷺ على ما لا يحب، وهذا لا يليق، فندموا على ما فعلوا، وعرضوا على الرسول التخلى عن فكرة الخروج، فأبى ذلك ومضى. فاعتبر أصحابنا أنه ﷺ فى خروجه لم يلتفت إلى الصحابة فى عدولهم عن الخروج.

وهذا مردود، أولا: لكون الشورى تمت وأعطت ثمرتها، ولم يبق إلا التنفيذ. ﴿فإذا عزمت فتوكل على الله﴾، وثانيا: لأن الصحابة لم يعدلوا عن رأيهم ولم يتغير عندهم ما رأوه صوابا وهو الخروج، وإنما آثروا إرضاء رسول الله ﷺ تأدبا معه وتقديما لحقه. فهذا هو الذى يلتفت إليه الرسول من جانبه، خاصة بعد أن تقرر الخروج ووقع العزم عليه.

وتمسك الدكتور هويدى بجانب آخر من هذه الغزوة ـ وهو الهزيمة التى أصابت المسلمين فى آخرها ـ فقال: «إن كان المتعلقون بوقعة أحد يرون فيها دليلا على إلزامية الشورى[2]، فإننا نرى فيها عكس ما يرون، حيث كانت مأساة من المآسى الدالة على خطر مخالفة القائد أو الإمام، حتى ندم الصحابة كلهم ـ رضى الله عنهم ـ على

(١) سورة الفتح: ٢٤ ـ ٢٥.
(٢) يقصد بإلزامية الشورى لزوم رأى الأغلبية للأمير.

موقفهم وتمنوا لو أنهم وافقوا رسول الله ﷺ، ولم يخرجوا من المدينة، فكانت عبرة وموعظة مدى الدهر. هل ثمة عبرة وموعظة مدى الدهر.، وهل ثمة عبرة لسوء مخالفة الإمام، كهذه العبرة؟ وموعظة تلفت الأنظار كهذه الموعظة؟ وبهذا كانت موعظة باقية للمسلمين حتى لا يخالفوا أمامهم فى رأى يصر عليه ويرتضيه، متوهمين بإلزامية الشورى، أو متعللين برأى الأكثرية»[1].

وقد تضمن هذا الكلام جملة أغلاط لا أساس لها من الصحة، وهى:

١ - يعزو سبب الهزيمة التى لحقت المسلمين إلى خروجهم، والحقيقة أن لا صلة للخروج من المدينة بالهزيمة التى لحقت بالمسلمين فى آخر المعركة. ولم يقل بهذا التفسير للهزيمة لا القرآن، ولا الرسول، ولا أهل السير. بل الصحيح أن الخروج إلى أحد قد حقق غايته، وانتصر المسلمون. ثم انقلب الوضع، ودارت الدائرة على المسلمين، لسبب آخر لا تلازم بينه وبين الخروج. فقد ارتكب بعض المقاتلين خطأ عسكريا، وخالفوا خطة المعركة، فجاءت الهزيمة بعد النصر.

وتفصيل ذلك - كما هو معروف فى كتب الحديث والسير - أن الرسول نزل بأصحابه فى الساحة المحاذية لجبل أحد، وجعل ظهورهم إلى الجبل، وحصن ظهورهم من جهة الجبل بخمسين من الرماة، وأمر عليهم عبد الله بن جبير، وأمره وأصحابه أن يلزموا مكانهم، وألت يغادروه مهما يكن من أمر، حتى يأذن لهم بذلك. وأمرهم أن يرموا المشركين بالنبال من فوق الجبل. وأوصاهم خاصة ألا ينزلوا سواء رأوا المشركين تغلبوا على المسلمين، أو رأوا عكس ذلك...[2].

ودارت المعركة، وانتصر المسلمون على المشركين، وانهزم المشركون وفروا نحو نسائهم..

قال ابن إسحاق «ثم أنزل الله نصره على المسلمين، وصدقهم وعده فحسوهم بالسيوف حتى كشفوهم عن العسكر، وكانت الهزيمة لا شك فيها...[3]».

وروى بسنده إلى الزبير بن العوام أنه قال: «والله لقد رأيتنى أنظر إلى خدم هند بنت عتبة وصواحبها مشمرات هوارب، ما دون أخذهن قليل ولا كثير، إذ مال الرماة

---

(١) الشورى فى الإسلام: ١٣.

(٢) انظر زاد المعاد: ٣/١٩٤..

(٣) سيرة ابن هشام ٣/٨٥٧.

إلى العسكر، حين كشفنا القوم عنه، وخلوا ظهورنا للخيل فأتينا من خلفنا، وصرخ صارخ: ألا أن محمدا قد قتل. فانكفأنا، وانكفأ علينا القوم...[1]».

فهذا هو سبب الهزيمة، فقد خالف الرماة التعليمات العسكرية لقائد المعركة ﷺ، ظنا منهم أن المعركة قد حسمت وانتهت. وهذا الخطأ لا صلة له بالخروج. فقد كان يمكن أن يقع مثله فى أى مكان آخر. ولا يخفى أن هذا المقام ليس مقام شورى ولا أكثرية. فهو عمل عسكرى تنفيذى وفى حال اندلاع المعركة. والمخالفة التى وقعت، ليس رأيا، ولا اجتهادا، ولا أغلبية ولا أقلية، بل هى خطأ محض، دفع إليه التسرع والغفلة، والطمع من البعض.

٢ ـ اعتبر الدكتور هويدى أن المسلمين حين قالوا بالخروج لملاقاة عدوهم، قد خالفوا إمامهم، فنالوا جزاء مخالفتهم. والحقيقة أنهم لم يخالفوا رسول الله فى شىء، بل امتثلوا أمره لا غير، طلب منهم الرأى، فأطاعوه وأعطوه رأيهم وتحملوا مسؤوليتهم، وأدوا أمانة الله فى أعناقهم، بصدق وإخلاص. ثم لما خشوا أن يكون الرسول قد خرج وهو كاره، عرضوا تنازلهم عن رأيهم تأدبا معه واحتراما لمقامه، فهو رسول قبل أن يكون أميرا. ولما تمسك بالخروج تبعوه وخرجوا معه فأين المخالفة فى هذا؟ فهل المقصود بالمخالفة، هو أنهم رأوا رأيا مخالفا، وقدموه كما هو؟ وهل يبقى للشورى معنى إذا كان المستشار لا يسعه إلا موافقة المستشير وترضيته بالرأى الذى يجب؟ إن المستشار إذا لم يقل ما أراه الله تعالى، وما اقتنع هو بصوابه، وقال بخلافه، يكون قد خان الأمانة وهذه هى المعصية حقا.

٣ ـ وقول الدكتور هويدى: (وبهذا كانت موعظة باقية للمسلمين حتى لا يخالفوا إمامهم فى رأى يصر عليه ويرتضيه..» يفهم منه أن الرسول كان مصرا على رأيه بالبقاء بالمدينة، وهو ما لا دليل. كل ما فى الأمر أنه قدم رأيه. فلما تقدم أكثر مستشاريه برأى مخالف، ترك رأيه إلى رأيهم، وليس عندنا ما يمكن اعتباره إصرارا منه ﷺ نعم هناك إصرار واضح، لكن فى إمضاء ما رآه الصحابة من الخروج.

* استشارات فردية:

ومما تمسك به خصوم الأغلبية، أن الرسول ﷺ لم يستشر فى بعض الأمور إلا فردا أو فردين، وأحيانا استشار الجماعة لكنه أخذ برأى فرد واحد.

---

(١) نفسه.

ففى بدر أخذ برأى الحباب بن المنذر وحده، وغير مكان النزول. . .

وفى أسرى بد أخذ برأى أبى بكر، وهو أخذ الفدية من الأسرى. . .

وفى الخندق أخذ برأى سلمان الفارسى وحده. . .

وفى الحديبية ـ قبل بروك الناقة ـ أخذ برأى أبى بكر. . .

وفى حادثة الإفك، لم يستشر فى شأن عائشة إلا أفرادا معدودين منهم على وأسامة. . .

قالوا: فهذه الحالات تثبت أن للأمير أن يستشير من شاء، ويأخذ من الآراء ما شاء، ويترك ما شاء، وأنه ليس مقيدا بالأغلبية، لا فى استشارتها، ولا فى الأخذ برأيها.

وليس فى هذه الأمثلة ما يدل على إهدار استشارة الأغلبية وإهدار رأيها:

أما ما أشار به الحباب بن المنذر فيما يخص مكان النزول ببدر، فقد كان رأيا من رجل خبير بالمنطقة عارف بآبارها. فاستحسنه الرسول، واستحسنه المسلمون، ولم يقع فيه خلاف ولا معارضة. لأن صوابيته لا تحتمل شيئا من هذا. فمضى المسلمون جميعا على هذا الرأى مقتنعين مسرورين به.

ومثل هذا يقال فى رأي سلمان الفارسى فى حفر الخندق، وكذلك رأى أبى بكر فى الحديبية. أما رأيه بأخذ الفداء من المشركين، فقد بينت من قبل أنه كان رأى كل الصحابة تقريبا.

وأما استشارته عليا وأسامة فى شأن عائشة، وهل يطلقها أو يبقيها ـ بعد أن راج حديث الإفك مدة، وقبل أن ينزل عليه القرآن فى الموضوع ـ فموضوعها موضوع خاص، ولهذا استشار فيه خواصه والمقربين إليه. وقد كان على وأسامة بمنزلة ولديه.

ولكل واحد فى مسائله الشخصية والعائلية، أن يستشير من شاء، ويعمل بما شاء. والشورى هنا مندوبة، فلا يمكن أن تكون ملزمة، لا فى دائرة إجرائها، ولا فى نتيجتها.

* منزلة الرسول وخصوصياتها:

مهما أخذنا بالاعتبار أن الرسول، كان يتصرف فى كثير من الأمور بصفته إماما حاكما للمسلمين، وبصفته قائد جيشهم، وقائد معاركهم العسكرية. مهما يكون من

اعتبارنا لهذه الجوانب، فإن شخص رسول الله ﷺ، لا يمكن تجريده من ثلاث صفات جليلة خاصة به، كانت تهيمن على تفكيره وتدبيره وأقوله وأفعاله.

١ ـ أنه رسول الله، يوحى اليه ابتداء، ويوحى إليه لاحقا، فيأتيه الوحى بتأييد تصرفاته واجتهاداته أو بتعديلها وتصحيحها، وأنه أعلم الناس بأحكام الشرع ومقاصده، وليس لأحد بعده من هذا المقام لا لخليفة، ولا أمير، ولا قائد، ولا عالم.

روى ابن عبد البر بسنده، عن ابن شهاب: أن عمر بن الخطاب قال وهو على المنبر: أيها الناس: إن الرأى إنما كان من رسول الله ﷺ مصيبا، لأن الله كان يريه. وإنما هو منا الظن والتكلف(١).

٢ ـ عصمته ﷺ، وبهذه الصفة يكون تصرفه مأمونا من أى هوى، أو غش، أو تحيز، أو ظلم، أو طمع، أو انتقام لنفسه، لا قليل ولا كثير، ولا عابر ولا دائم. وهذا ما لن يكون لأحد بعده بهذه الصفة مطلقًا. فلا ننتظر أن يصل أحد إلى العصمة والبراءة المطلقة فى هذه الأمور، ولا فى غيرها من الآفاق والعوارض البشرية وإلى هذا الفرق بين رسول الله ﷺ ومن سواه من الأمراء، والحكام أشار عمر بن عبد العزيز، حين منع الهدية ولولاته، فقيل له: إن رسول الله كان يقبل الهدية، فقال رضى الله عنه: كانت له ﷺ هدية، وهى لنا رشوة.

٣ ـ كونه أفضل الخلق، وأكملهم عقلا، وأسدهم نظرا، وأحكمهم تدبيرا. وهذه المنزلة أيضا لن تكون لأحد بعده، كما لم تكن لأحد قبله.

ومن هنا ندرك فداحة غلط أولئك الذين يذهبون فى قياس الأمراء على رسول الله كل مذهب، وينتهون إلى أن يعطوا لأمرائهم ما كان لرسول الله ﷺ، من مكانة، ومن تعظيم، ومن تقديم، ومن تفويض، ومن حقوق، كأنهم لم يقرأوا سورة الحجرات وغيرها.

ففى ضوء الصفات الثلاث المذكورة ينبغى أن ينظر إلى تصرفات الرسول وإلى أقواله وإلى تدابيره السياسية والعسكرية.

وفى ضوء عدمها ينبغى أن ننظر إلى تصرفات الأمراء والقضاة والقادة. فليس ينزل على أحدهم وحى يتفرد به على الناس، وليس أحد منهم معصوما من المعصية والإفراط

---

(١) جامع بيان العلم وفضله: ١٦٣.

والتفريط، وليس لأحدهم عقل لا يوجد مثله، ولا علم لا يوجد مثله، ولا حكمة لا يوجد مثلها، عند غيره من علماء الأمة وزعمائها وحكمائها، ورضى الله عن إمام المسلمين بعد رسول الله، أبى بكر الصديق، حيث نبه هذا بقوله: «فإنى قد وليت عليكم ولست بخيركم»[١]. مع أن مكانته معلومة لا ينازعه فيها إلا غلاة الشيعة.

فإذا ساغ لرسول الله أن يخالف جماعة المسلمين أو أكثريتهم، لما معه من وحى ونور، ولما هو متفرد به من كمال العقل ونفاذ البصيرة، فهل يلزم منه أن يكون ذلك ولابد للأمراء من بعده؟

وإذا كان الرسول ـ بصفاته الثلاث المذكورة ـ لم يثبت أنه أمضى أمرا من أمور الرأى، ضدا على ما يراه أصحابه، أفيكون للأمراء من بعده، وهم على ما هم عليه من الآفات وصفات القصور، أن يخالفوا أهل الخبرة والرأى والفضل، جميعهم أو أكثريتهم، ويتفردوا بما بدا لهم، ويحملوا الأمة عليه، إن هذا لهو البلاء المبين.

* تصرفات الخلفاء الراشدين:

يستدل أصحابنا على حق الأمير فى التفرد بالقرار ومخالفة مستشاريه، ببعض التصرفات الصادرة عن الخلفاء الراشدين، وخصوصا أبا بكر وعمر، يقولون: إن أبا بكر قرر قتال ما نعى الزكاة ومضى فيه ولم يعبأ بمعارضة الصحابة، وكذلك فعل فى إنفاذ جيش أسامة لمحاربة الروم، وإن عمر تمسك برأيه فى شأن الأراضى المفتوحة ولم يستجب لرأى مخالفيه. . .

قالوا: فهذه المواقف للخلفاء الراشدين، تدل على أن الخليفة غير ملزم برأى مستشاريه وأن له أن يخالفهم جميعا، فضلا عن أكثريتهم. ولو كان ملزما برأيهم لما خالف أبو بكر وعمر وسائر الصحابة فى بعض مواقفهما. فلننظر فى هذه الدعاوى.

١ ـ قتال مانعى الزكاة:

يلاحظ أن الروايات الواردة فى هذه المسألة نوعان: روايات صحيحة واردة فى كتب الحديث المعتمدة، وعلى مناهج المحدثين، وروايات أخرى واردة على طريقة المؤرخين. .

أما روايات المحدثين، فليس سوى نقاش بين أبى بكر وعمر، انتهى إلى الاتفاق على قتال مانعى الزكاة، بعد أن اتضح الحكم الشرعى فى المسألة.

---

(١) كلمة قالها فى أول خطبته، لما ولى الخلافة، انظر تمام خطبته فى (كتاب الأكوال) لأبى عبيد ص:).

فعن أبى هريرة رضى الله عنه قال: «لما توفى رسول الله ﷺ. واستخلف أبو بكر بعده، كفر من كفر من العرب، فقال عمر بن الخطاب لأبى بكر: «كيف تقاتل الناس، وقد قال رسول الله ﷺ: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ومن قال لا إله إلا الله عصم منى ماله ونفسه إلا بحقه، وحسابه على الله؟ قال أبو بكر: والله لأقاتلن من فرق بين الزكاة والصلاة، وإن الزكاة حق المال. والله لو منعونى عقالا ـ أو عناقا ـ كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعه. فقال عمر بن الخطاب: فو الله ما هو إلا أن رأيت أن الله قد شرح صدر أبى بكر للقتال فعرفت أنه الحق[١].

هذه هى الرواية التى جاءت فى أهم كتب الحديث، ولم تختلف عندهم فى شىء من مضمونها، وحتى الألفاظ ليس بينهم فيها إلا اختلاف طفيف جدا.

ويؤخذ من هذه الرواية:

١ ـ أن الخلاف جرى بين أبى بكر وعمر، لا بين أبى بكر وسائر الصحابة.

٢ ـ أن الخلاف آل بسرعة إلى الاتفاق، فصار عمر إلى قول أبى بكر وانتهى الخلاف بالمرة.

٣ ـ أن أبا بكر لم يكن يدافع عن رأى سياسى أو عن تدبير عسكرى رآه ناجعا فى ذلك الموقف العصيب، وإنما كان يدافع عما هو مقرر فى الشرع، ويستدل عليه بأدلة الشرع. قال الخطابى: «فلما استقر عند عمر صحة رأى أبى بكر رضى الله عنهما، وبأن له صوابه، تابعه على قتال القوم. وهو معنى قوله: فلما رأيت الله قد شرح صدر أبى بكر للقتال عرفت أنه الحق، يشير إلى انشراح صدره بالحجة التى أدلى بها والبرهان الذى أقامه نصا ودلالة»[٢].

وبالإضافة إلى ما احتج به أبو بكر «نصا ودلالة» فقد جاءت فى قتال مانعى الزكاة أحاديث صحيحة صريحة، مما يجعل أن أبا بكر كان متمسكا بحكم ثابت لا غبار عليه.

---

(١) رواه البخارى فى باب وجوب الزكاة، وفى أبواب أخرى من صحيحه، ورواه مسلم فى أبواب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله. ورواه الترمذى فى أبواب الإيمان، باب ما جاء أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، ورواه النسائى فى كتاب الزكاة، باب مانع الزكاة، ورواه الإمام أحمد فى مسند عمر (الحديث ٢٣٩) ورواه بن حبان فى صحيحه، تحت عنوان: ذكر أمر الله جل وعلا صفيه ﷺ بقتال الناس حتى يؤمنوا بالله. ثم تحت عنوان: ذكر البيان بأن الخيِّر الفاضل من أهل العلم، قد يخفى عليه من العلم بعض ما يدركه من هو فوقه فيه.

(٢) عن شرح النووى لصحيح مسلم ١/٢٠٣.

قال الشوكانى «واعلم أنها وردت أحاديث صحيحة قاضية بأن مانع الزكاة يقاتل حتى يعطيها. ولعلها لم تبلغ الصديق ولا الفاروق، ولو بلغتهما لما خالف عمر ولا احتج أبو بكر بتلك الحجة التى هى القياس، فمنها ما أخرجه البخارى ومسلم من حديث عبد الله بن عمر قال، قال رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا ان لا إله إلا الله وإن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا منى دمائهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله...[1]».

قلت: أما أن يكون عمر لم تبلغه الأحاديث المتضمنة قتال مانعى الزكاة، فهذا هو الظاهر. أما أبو بكر، فإن موقفه الحاسم، يدل على أنه كان على علم قاطع بوجوب قتال مانعى الزكاة. لكن ربما فاته ذكر كل ما عنده من أدلة، بسبب الظرف العصيب والنقاش المحتد، اللذين كان يتكلم فيهما. وربما اقتصر على بعض الأدلة، ولم يحتج على استظهار كل ما يتعلق بالمسألة، خصوصا وأن محاوره عمر سرعان ما أبصر الحق فأذعن له.

فالمسألة عبارة عن حوار علمى، انتهى إلى أن من لم يكن بلغه دليل المسألة، أو غفل عنه فى تلك اللحظة الحرجة، عرف الدليل، واطمأن إلى حجة محاوره، فمضى معه، ولم يكن يملك إلا ذاك، فالمسألة ليس فيها رأى واجتهاد، وإنما هو الحكم الشرعى الثالث.

هذا ما تتضمنه كتب الحديث فى هذه المسألة، وهذا ما تدل عليه.

أما الروايات الأخرى، فوردت ـ كما ذكرت ـ على طريقة المؤرخين، بمعنى أنها إما تذكر بغير سند، أو ترد بأسانيد لا ترقى إلى درجة الصحة والقبول. فهذه الروايات هى التى تذكر أن الخلاف كان بين أبى بكر من جهة وعمر وغيره من جهة أخرى. فعند ابن العربى ـ فى العواصم ـ : «**وقال له عمر وغيره**»: إذا منعك العرب الزكاة فاصبر عليهم، فقال: والله لو منعونى عقالا كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ، لقاتلتهم عليه ـ قيل: ومع من تقاتلهم؟ فقال: وحدى حتى تنفرد سالفتى»[2].

وقال فى (العارضة): «لما كفرت العرب وارتدت ومنعت الزكاة، **رأى عمر وغيره من الصحابة** أن يكف عنهم حتى يتمكن الإسلام...[3]».

(١) نيل الأوطار ٤/ ١٢١.
(٢) العواصم من القواصم: ٤٦ ـ ٤٧.
(٣) عارضة الأحوذى: ١٠/ ٧٢.

وفى (البداية) لابن كثير: «وقد تكلم **الصحابة** مع الصديق فى أن يتركهم وما هم عليه من منع الزكاة حتى يتمكن الإيمان فى قلوبهم، ثم بعد ذلك يزكون، فامتنع الصديق من ذلك وأباه»(١).

وتعليقى على هذه الروايات يتضمن أربع ملاحظات:

١ ـ ما مدى صحة هذه الروايات، وهى تذكر مرسلة، أو قد تذكر بأسانيد تحتاج إلى تمحيص، للحكم عليها على مناهج المحدثين. وقبل أن يحكم أهل الاختصاص بصحتها، كما تصحح الأحاديث النبوية، فلا يصح ـ بل لا يجوز ـ أن نبنى عليها شرعنا وأسس حكمنا ودولتنا.

٢ ـ هذه الروايات تصطدم بالرواية الصحيحة المعتمدة عند علماء الحديث وليس فى هذه الرواية سوى حوار بين أبى بكر وعمر..

٣ ـ هذه الروايات مجملة بمعنى أنها حين تذكر اختلاف أبى بكر مع الصحابة لا تذكر من هم المخالفون لأبى بكر، وكم كان عددهم ونسبهم.

٤ ـ أبو بكر رضى الله عنه ـ على ما تقدم ـ لم يتمسك برأى له، أصر على أن يعارض به جمهور الصحابة، وأن يفرضه عليهم، وإنما كان يتمسك بالنص، ومعلوم أنه لا اجتهاد ولا شورى، ولا أغلبية، فى مورد النص، وإنما هو بيان للدليل ولدلالته، وينتهى الأمر. وكذلك كان.

* إنفاذ جيش أسامة:

قال القاضى بن العربى: «وقال أبو بكر لأسامة: أنفذ لأمر رسول الله ﷺ، فقال عمر: كيف ترسل هذا الجيش، والعرب قد اضطربت عليك؟! فقال: لو لعبت الكلاب بخلاخيل نساء المدينة، ما رددت جيشا أنفذه رسول الله ﷺ»(٢).

وعند ابن كثير عن أبى هريرة، قال: «فاجتمع إليه أصحاب رسول الله ﷺ فقالوا: يا أبا بكر، رُدَّ هؤلاء. تُوجِهُ هؤلاء إلى الروم، وقد ارتدت العرب حول المدينة؟! فقال: والذى لا إله غيره، لو جرت الكلاب بأرجل أزواج رسول الله ﷺ، ما رددت جيشا وجهه رسول الله، ولا حللت لواء عقده رسول الله. فوجه أسامة»(٣).

---

(١) البداية والنهاية ٦/ ٣١١.

(٢) العواصم من القواصم ٤٥.

(٣) البداية والنهاية ٦/ ٣٠٥.

وفى هذه النازلة أيضا نجد أبا بكر لا يدافع عن رأى رآه، وإنما يتمسك بذلك المسلك الرفيع الذى تفرد به غير ما مرة، وبزَّ به الصحابة جميعاً فى غير ما مناسبة، وهو المسلك الذى نال به درجة «الصديق»: فقد اهتز الناس لحديث الإسراء، وبقى هو مصدقا مطمئنا. وتذمر الناس وتململوا يوم الحديبية، وفاز هو بالرضى والتأييد لرسول الله، وزلزل الناس يوم وفاة رسول الله، وبقى هو ثابتا كالجبل يرد الناس إلى رشدهم.

وكان الصحابة يعرفون له هذا المزية ويقدرونها قدرها، فكانوا إذا رأوا عزمه وتصميمه عرفوا أن ذلك حق. وبعد وفاته رضى الله عنه بسنوات، خطب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب فى الناس، وكان مما قاله لهم: «وليس فيكم اليوم من تقطع إليه الأعناق مثل أبى بكر»[١] وهى عبارة تقال للفرس الجواد الذى لا يلحقه أحد.

وفى اللسان: أراد أن السابق منكم، الذى لا يلحق شأوه فى الفضل أحد، لا يكون مثلاِ لأبى بكر.

فأبو بكر ـ على العموم ـ ليس له نِدُّولا مثيل فى هذه الأمة، ولكن تفوقه فى إيمانه وشدة تمسكه بأحكام الشرع، كان يظهر أكثر ما يظهر، فى الظروف المزلزلة، والفتن المحيرة، فلم يكن يتزلزل، ولم يكن يتحير، ولم يكل يذهل عن حكم شرعى ولا عن سنة نبوية.

فمن هذه المنزلة الفريدة تصرف أبو بكر، من يوم وفاة رسول الله، إلى أن استتبت الأمور. فلم يذهل عن الواجب فى قتال المرتدين ومانعى الزكاة. ولم يذهل عن وصية رسول الله بإنفاذ جيش أسامة، وهو ﷺ فى لحظات حياته الأخيرة. قال الإمام الشاطبى: «ولما منعت العرب الزكاة عزم أبو بكر قتالهم، فكلمه عمر فى ذلك، فلم يلتفت إلى وجه المصلحة فى ترك القتال، إذا وجد النص الشرعى المقتضى لخلافه. وسألوه فى رد أسامة ليستعين به وبمن معه قتال أهل الردة فأبى، لصحة الدليل عنده بمنع رد أنفذه رسول الله ﷺ»[٢].

على أن إنفاذ أبى بكر لجيش أسامة، لم يكن فقط، إنفاذا لجيش كان رسول الله قد أمر بإنفاذه، بل هو جيش كان رسول الله مصرا كل الإصرار على إنفاذه، وقد علم ﷺ ما حصل من تردد وتلكؤ فى انطلاق ذلك الجيش، فألح عليه الصلاة والسلام، على أن

(١) من خطبة طويلة له، انظر المسند، رقم٣٩١.
(٢) الموافقات ٤/٣٢٩ ـ ٣٣٠.

ينطلق الجيش إلى غايته، ورسول الله فى حالة احتضار، ومع ذلك لم يقبل عذرهم فى التردد والتباطئ.

روى ابن سعد بسنده، عن عروة بن الزبير قال: «كان رسول الله ﷺ. قد بعث أسامة وأمره أو يوطئ الخيل نحو البلقاء،، حيث قتل أبوه وجعفر[1]، فجعل أسامة وأصحابه يتجهزون، وقد عسكر بالجرف، فاشتكى رسول الله ﷺ، وهو على ذلك. ثم وجد من نفسه راحة فخرج عاصبا رأسه فقال: أيها الناس، أنفذوا بعث أسامة، ثلاث مرات. ثم دخل النبى ﷺ، فاستعزبه، فتوفى رسول الله ﷺ...»[2].

وقال الحافظ ابن حجر: «ثم اشتد برسول الله ﷺ وجعه فقال: «أنفذوا بعث أسامة»[3].

وإذا كان بعض الصحابة قد ارتبكوا، وتخوفوا، وذهلوا عن دلالة الإلحاح النبوى على إنفاذ جيش أسامة، فإن أبا بكر لم يقع فى شىء من هذا، وظل متيقظا، رابط الجأش، سليم العزم. فعمل على تنفيذ آخر وصية نبوية. وهى وصية اتسمت بالتأكيد والإلحاح كما رأينا. وحكمة ذلك كما ظهر فيما بعد، هى أن تقترن وفاة رسول الله ﷺ، بمظاهر القوة والثبات والعزم والإقدام، بدل أن تقترن بالتراجع والارتباك والتخاذل.

المهم أن التقابل فى هذه المسألة، لم يكن بين رأى أبى بكر، ورأى عمر غيره من الصحابة، بل كان التقابل بين الوصية النبوية الملحاحة، ورأىٍ أملته الظروف الحرجة على بعض الصحابة، فلما تولى أبو بكر بيان الأمر، ووضعه فى نصابه، استجاب له الجميع ومضوا فيه.

مسألة الأراضى المفتوحة:

واستدلوا أيضا بموقف عمر رضى الله عنه، حين رفض قسمة الأراضى المفتوحة عنوة على المقاتلين، رغم أنهم طالبوا فى ذلك وجادلوه فى الأمر.

فقد روى أبو عبيد بسنده، أن بلالا رضى الله قال لعمر بن الخطاب، فى القرى التى افتتحها عنوة: اقسمها بيننا، وخذ خمسها. فقال عمر: لا، هذا عين المال، ولكنى

---

(١) كان ذلك فى غزوة مؤتة.

(٢) الطبقات الكبرى ٢/ ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

(٣) فتح البارى: ٨/ ١٥٢.

أحبسه فيما يجرى عليهم وعلى المسلمين. . . .»[1].

ولما لم يصل عمر مع المقاتلين، وممثليهم إلى نتيجة متفق عليها، عرض الأمر للشورى، فاستشار أولا كبار المهاجرين، فأيده أكثرهم، وأيد عبد الرحمن بن عوف مطلب الفاتحين. ثم عرض الأمر على كبار الصحابة من الأنصار فوافقوه جميعا.

قال أبو يوسف: «فأما عبد الرحمن بن عوف، رضى الله عنه، فكان رأيه أن يقسم لهم حقوقهم. ورأى عثمان وعلى وطلحة وابن عمر رضى الله عنهم رأى عمر. فأرسل إلى عشرة من الأنصار، خمسة من الأوس، وخمسة من الخزرج، من كبرائهم وأشرافهم. فلما اجتمعوا، حمد الله وأثنى عليه بما هو أهله، ثم قال: إنى لم أزعجكم إلا لأن تشتركوا فى أمانتى، فيما حملت من أموركم، فإنى واحد كأحدكم. وأنتم اليوم تقرون بالحق، خالفنى من خالفنى، ووافقنى من وافقنى. ولست أريد أن تتبعوا هذا الذى هَوَاى. معكم من الله كتاب ينطق بالحق. فو الله لئن كنت نطقت بأمر أريده، ما أريد به إلا الحق. قالوا: قل نسمع يا أمير المؤمنين.

قال: قد سمعتم كلام هؤلاء القوم الذين زعموا أنى أظلمهم حقوقهم، وإنى أعوذ بالله أن أركب ظلما، لئن ظلمتهم شيئا هو لهم، وأعطيته غيرهم، لقد شقيت. ولكن رأيت أنه لم يبق شىء يفتح بعد أرض كسرى، قد غنَّمَنا الله أموالهم، وأرضهم وعلوجهم. فقسمت ما غنموا من أموال بين أهله، وأخرجت الخمس فوجهته على وجهه، وأنا فى توجيهه، وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها وأضع عليهم فيها الخراج، وفى رقابهم الجزية، يؤدونها فتكون فيئا للمسلمين: المقاتلة، والذرية، ولمن يأتى بعدهم.

أرأيتم هذه الثغور، لابد لها من رجال يلزمونها. أرأيتم هذه المدن العظام كالشام، والجزيرة، والكوفة، والبصرة، ومصر، لابد لها من أن تشحن بالجيوش، وإدرار العطاء عليهم، فمن أين يعطى هولاء إذا قسمت الأرضون والعلوج؟

قالوا: الرأى رأيك، فنعم ما قلت، ونعم ما رأيت، إن لم تشحن هذه الثغور، وهذه المدن برجال، وتجرى عليهم ما يتقوون به، رجع أهل الكفر إلى مدنهم»[2].

وواضح بما لا مزيد عليه أن عمر رضى الله عنه لم يستبد برأيه، بل كان مع رأيه الجمهور الأعظم من أهل العلم والرأى من الصحابة.

---

(١) الأموال: ٥٨.

(٢) الخراج: ٢٨ ـ ٢٩.

وقد يقال: إنه تمسك برأيه من قبل أن يستشير ويلقى التأييد. وأقول: لو أراد أن يتمسك برأيه وأن ينفذه بمفرده، لما عرض الأمر للشورى.

بل هناك ما يدل على أن عمر كان قد أراد أن يقسم الأراضى، وأن بعض مستشاريه من الصحابة هم الذين عارضوه، وأشاروا عليه بإبقائها بيد أصحابها فقد روى أبو عبيد بسنده، عن حارثة بن مضرب، عن عمر: أنه أراد أن يقسم السواد بين المسلمين... فشاور فى ذلك فقال له على بن أبى طالب: دعهم يكونوا مادة للمسلمين، فتركهم...

وروى أيضا: قدم عمر الجابية، فأراد قسم الأرض بين المسلمين، فقال له معاذ: والله إذن ليكونن ما تكره، إنك إن قسمتها، صار الريع العظيم فى أيدى القوم، ثم يبيدون، فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة، ثم يأتى من بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسدا، وهم لا يجدون شيئا، فانظر أمرا يسع أولهم وآخرهم... **فصار عمر إلى قول معاذ**»[1].

قال أبو عبيد: «... وذلك أنه جعله[2] فيئا موقوفا على المسلمين ما تناسلوا، ولم يخمسه، ولم يقسمه. **وهو الرأى الذى أشار به عليه على بن أبى طالب رضى الله عنه، ومعاذ بن جبل رضى الله عنه**»[3].

---

(١) الأموال: ٥٩.

(٢) الضمير يعود على السواد.:

(٣) الأموال: ٦٠.

المبحث الثالث

الترجيح بالكثرة عند العلماء

المجال العلمى الصرف، هو أبعد المجالات عن الخضوع للكثرة والأكثرية، لأن الكلمة فيه إنما هى للدليل والبرهان، ولأن العبرة فيه بصاحب الاختصاص المبرز فى اختصاصه. ولأن هذا المجال ينبغى أن يتمتع بأقصى درجات الاستقلال والتحرر، ومن ذك تحرره من هيمنة الأغلبية وضغطها، واستقلاله عن رأيها ورغبتها.

ومع هذا كله، فإن العلماء اعتبروا الكثرة والأكثرية، مرجحا فى عدد من المواضع والحالات. وهم حين قرروا هذا إنما قرروه استجابة لقواعدهم، وتمشيا مع مناهجهم.

١ ـ الترجيح بالكثرة فى مجال الرواية:

الرواية إذا جاءت من ذوى العدالة والضبط، فهى مقبولة لازمة، سواء، كانوا كثرا، أو قلة، أو أفرادا، ولكن هذا بشرط ألا يوجد أى مطعن أو معارضة للمروى ذاته، كأن توجد رواية أخرى مناقضة لها، وهى أيضا صادرة عن أهل العدالة والضبط. ففى هذه الحالة يقع اللجوء إلى الترجيح والمرجحات كثيرة، كما تقدم ذكره فى مبحث الترجيحات.

ومن بين تلك المرجحات: الكثرة، قال الفخر الرازى: « الخبر الذى يكون رواته أكثر راجح على الذى لا يكون كذلك»[1].

وقد مثله الباجى بما رواه مالك، عن عبد الله بن أبى بكر، عن عروة، عن مروان، عن بسرة، عن النبى ﷺ: من مس ذكره فلا يصل حتى يتوضأ: فهذا الحديث يعارضه حديث طلق بن على، عن النبى ﷺ قال: وهل هو إلا مضغة منك، أو بضعة منك.

فبالحديث الأول تمسك المالكية، وغيرهم من القائلين بانتقاض الوضوء من مس الذكر. وبالحديث الثانى تمسك الحنفية، فقالوا: لا ينتقض الوضوء منه. ويرد المالكية بقولهم: «ما استدللنا به أولى، لأنه رواه عن النبى ﷺ جماعة منهم: أم حبيبة، وأبو أيوب، وأبو هريرة، وأروى بنت أنيس، وعائشة، وجابر، وزيد بن خالد، وعبد الله بن

---

(١) المحصول: ٢/ ٤٥٣.

عمر[١]. . . وخبركم لم يروه إلا واحد، فكان خبرنا أولى»[٢].

وذكر الباجى أمثلة أخرى تدل على أن الخبر يتقوى كلما زاد عدد رواته، ثم قال: «فثبت أن لكثرة العدد تأثيرا فى الترجيح[٣]. . . ».

ورجح المالكية الإفراد بالحج وفضلوه على غيره، لكثرة رواته عن النبى ﷺ. قال الشيخ أحمد بن الصديق يبين دليل المالكية فى تفضيل الإفراد: «لأن الإفراد هو الأكثر فى الروايات الصحيحة فى حجة النبى ﷺ، ورواته أخص بالنبى ﷺ. . ولأن الخلفاء الراشدين رضى الله عنهم بعد النبى ﷺ أفردوا الحج وواظبوا عليه. . .[٤]».

وذكر ابن النجار الحنبلى مثالا آخر للترجيح بكثرة الرواة، وهو رفع اليدين عند الركوع وعند الرفع منه، قال: «ومن أمثلة ذلك: مسألة رفع اليدين فى غير تكبيرة الإحرام، عند ركوع ورفع منه. فروى ابراهيم، عن علقمة، عن ابن مسعود، أن النبى ﷺ كان يرفع يديه عند تكبيرة الإحرام. ثم لا يعود، وروى ابن عمر أنه ﷺ كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وإذا كبر للركوع، وإذا رفع رأسه من الركوع ورواه ـ كابن عمر ـ: وائل بن حجر، وأبو حميد الساعدى، فى عشرة من الصحابة، منهم أبو قتادة، وأبو أسيد، وسهل بن سعد، ومحمد بن مسلمة. ورواه أيضا: أبو بكر، وعمر، وعلى، وأنس، وجابر، وابن الزبير، وأبو هريرة، وجمع غيرهم، بلغوا ثلاثة وثلاثين صحابيا»[٥].

لماذا الترجيح بالكثرة؟

قال الخطيب البغدادى «ويرجح بكثرة الرواة لأحد الخبرين، لأن الغلط عنهم والسهو أبعد، وهو إلى الأقل أقرب»[٦].

وقال أبو الحسين البصرى: «وكثرة العدد قوة . . لأن الرواة إذا بلغوا حدا من الكثرة وقع العلم بخبرهم. فكلما قاربوا تلك الكثرة، قوى الظن لصدقهم، ولأن السهو

---

(١) وزاد التلمسانى: سعد بن أبى وقاص، وأم سلمة: انظر: (مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول: ص ١٠٨).

(٢) إحكام الفصول ٧٣٧.

(٣) نفسه: ٧٣٨.

(٤) مسالك الدلالة فى شرح متن الرسالة: ١٤٦.

(٥) شرح الكوكب المنير ٤/ ٦٢٩ ـ ٦٣٢.

(٦) الكفاية: ٤٣٦.

والغلط مع الكثرة أقل وكذلك الكذب»[1].

وبمثل عبارته قال أبو الخطاب الكلوذاني[2].

ويوضح الآمدى ذلك بقوله: «احتمال وقوع الغلط والكذب على العدد الأكثر أبعد من احتمال وقوعه فى العدد الأقل، ولأن خبر كل واحد من الجماعة يفيد الظن. ولا يخفى أن الظنون المجتمعة كلما كانت أكثر، كانت أغلب على الظن، حتى ينتهى إلى القطع»[3].

وتؤكد اعتبار العدد فى الرواية شواهد من السنة وعمل الصحابة، منها أن النبى ﷺ لما سها فى صلاته، وأخبره ذو اليدين أنه لم يصل سوى ركعتين، طلب ﷺ التأكيد من الصحابة فأكدوا له ذلك.

ومنها أن أبا بكر، لما أخبره المغيرة بن شعبة بأن رسول الله ﷺ أعطى الجدة السدس، طلب شاهدا على ذلك، فشهد به محمد بن مسلمة.

ومنها أن عمر لما أخبره أبو موسى الأشعرى بحديث الاستئذان ثلاثا، طلب شاهدا عليه فشهد به أبو سعيد الخدرى..

قال الباجى: «ولو لم يكن لكثرة العدد معنى، لم يطالب أبو بكر المغيرة - رضى الله عنهما - بمن شهد له، ولم يطالب عمر أبا موسى بذلك...»[4].

ويستشهد بعض العلماء على كون الكثرة معتبرة فى الشرع بقوله تعالى: ﴿**أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى**﴾[5] قال الشيرازى: «لأن قول الجماعة أقوى فى الظن. وأبعد من التهمة. ولهذا قال الله تعالى: ﴿**أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى**﴾...[6]».

وقال الآمدى: «ولهذا، فإنه لما كان الحد الواجب بالزنا من أكبر الحدود، وآكدها، جعلت الشهادة عليه أكثرا عددا من غيره[7]».

---

(١) المعتمد: ٢/ ١٧٩.
(٢) التمهيد ٣/ ٢٠٤.
(٣) الإحكام ٤/ ٣٢٥.
(٤) إحكام الفصول: ٧٣٨.
(٥) سورة البقرة ..
(٦) شرح اللمع ٢/ ٦٥٨.
(٧) الإحكام ٤/ ٣٢٥.

ويتخلص من أقوال العلماء، وتعليلاتهم لاعتبار الكثرة وترجيحها، أنها اعتبرت لكون احتمالات النسيان والغلط، والكذب، تكون معها أقل مما تكون مع الفرد ومع الأفراد الأقل. وأنه بقدر ما تزيد الكثرة، يتضاءل احتمال وقوع هذه الآفات، والعكس بالعكس.

وهذه الاعتبارات توجد، أو توجد نظائر لها، في سائر القضايا التي تحتاج إلى العلم والرأى والخبرة، فاتفاق الكثرة، أكثر سلامة، وأكثر صوابا.

الترجيح بين الاجتهادات بالكثرة:

وبناء على اعتبار أن الصواب والسلامة من الخلل والزلل، يكونان أقل وجودا مع كثرة الآراء فقد نص عدد من العلماء على أن القول الذى يكون عليه أكثر العلماء، يكون أصوب وأرجح فى الغالب. ولهذا يكون اعتباره واتباعه مقدما على الذى قل قائله.

ويزداد الرجحان والحجية كلما اتسع الفارق العددى بين الأكثرية والأقلية، حتى يصل الأمر إلى حد وصف قول الأقلية أو الفرد بأنه قول شاذ.

وقد طبق العلماء الترجيح بالكثرة، بين الاجتهادات، أول ما طبقوه، على اختلافات الصحابة. فنصوا بأشكال مختلفة على تفضيلهم لما قاله الأكثر.

قال الشيرازى، وهو يتحدث عن اختلاف الصحابة «وإن كان على أحد القولين أكثر الصحابة، وعلى الآخر الأقل، قدم ما عليه الأكثر، لقوله ﷺ (عليكم بالسواد الأعظم)...»[١].

ونقل البيهقى عن الإمام الشافعى أنه يقول عن اختلاف الصحابة: «فإن اختلفوا بلا دلالة[٢]، نظرنا إلى الأكثر»[٣].

وقال ابن القيم عن الخلفاء الراشدين: «فإن كان الأربعة فى شق، فلا شك أنه الصواب، **وإن كان أكثرهم فى شق، فالصواب فيه أغلب**»[٤].

---

(١) شرح اللمع ٢/ ٧٥١.
(٢) أى لم نجد دليلا يؤيد أحد الطرفين.
(٣) عن إعلام الموقعين: ٤/ ٢٢.
(٤) إعلام الموقعين ٤/ ١١٩

«وقال على كرم الله وجهه: سألنى أمير المؤمنين عمر عن الخيار[1]، فقلت: إن اختارت زوجها فهى واحدة، وهو أحق بها. وإن اختارت نفسها، فهى واحده بائنة. فقال: ليس كذلك، إن اختارت نفسها فهى واحدة، وهو أحق بها. وإن اختارت، زوجها فلا شىء فاتبعته على ذلك. فلما خلص الأمر إلى. وعلمت أنى أسأل عن الفروج، عدت إلى ما كنت أرى. فقال له زادان: لأمرٌ جامعت عليه أمر المؤمنين، وتركت رأيك أحب إلينا من أمر انفردت به، فضحك...»[2].

وذكر أبو الحسين البصرى من بين المرجحات بين الخبرين المتعارضين: أن يعمل أكثر السلف بأحد الخبرين ويعيبوا على من خالفه.. **لأن الأغلب أن الصواب يكون مع الأكثر**»[3].

وقد قرر الشاطبى هذا المغنى بشكل أوسع وأعمق، وأطال فى بيانه ونصرته[4].

وواضح من هذه الأقوال، أن قول الأكثر من الصحابة وغيرهم مفضل وراجح ـ بصفة عامة ـ على قول الأقل، وأكثر صوابا، وأهدى سبيلا.

وقد تناول بعض الأصوليين المسألة من وجه آخر، وهو: هل يعتبر قول الأكثر إجماعا أم لا؟ وهل يعتبر حجة ـ فى حد ذاته ـ أم لا؟.

قال الإمام الغزالى: «الإجماع من الأكثر ليس بحجة، مع مخالفة الأقل. وقال قوم: هو حجة. وقال قوم: إن بلغ عدد الأقل عدد التواتر، اندفع الإجماع، وإن نقص فلا يندفع»[5].

«وقد قال بعضهم: قول الأكثر حجة وليس بإجماع، وهو متحكم بقوله: إنه حجة، إذ لا دليل عليه. وقال بعضهم: مرادى أن اتباع الأكثر أولى. قلنا: هذا يستقيم فى الأخبار، وفى حق المقلد إذا لم يجد ترجيحا بين المجتهدين، سوى الكثرة...[6]».

فأما أن الأغلبية ليست إجماعا، فأمر واضح، إلا ما يروى عن بعض العلماء أن مخالفة الواحد والاثنين لا تمنع انعقاد الإجماع.

---

(١) الخيار هو أن يخير الزوج زوجته بين البقاء والفراق ويجعل الأمر بيدها. فهل يعتبر هذا منه بمثابة طلقة، فتعد طلقة ولو اختارت الزوجة البقاء، أم لا تعد طلقة إلا إذا اختارت الفراق؟ وفى هذه الحالة، هل تعد الطلقة رجعية أو بائنة؟

(٢) إعلام الموقعين ١/ ٢١٦.

(٣) المعتمد: ٢/ ١٨٢.

(٤) الموافقات: ٣/ ٥٦ ـ ٧٧.

(٥) المستصفى ١/ ١٨٦.

(٦) نفسه: ١٨٧.

وأما أن المجتهد لا يلزمه ـ فى اعتقاده ـ وقوله ـ اتباع الأكثر والقول بقولهم فهو أيضا واضح لا غبار عليه.

وفيما سوى هذا وذاك، هل يعتبر قول الأكثر حجة فى حق عامة المسلمين؟ هذا مما اختلف فيه الأصوليون، كما هو واضح فى كلام الغزالى. وقال الآمدى: «ومنهم من قال: إن قول الأكثر حجة، ليس بإجماع، ومنهم من قال: إن اتباع الأكثر أولى، وإن جاز خلافه»[1].

وقد أيد الغزالى الترجيح بالكثرة لعامة المسلمين، كما تقدم. ولكنه لم يسلم كون الأكثر حجة لأن اعتبار قولهم، يستلزم أن يقول به حتى المجتهد الذى له رأى مخالف. وهذا يعطل الاجتهاد وحرية النظر والبحث.

وإذا كان جمهور الأصوليين يسلمون بهذا، فإن بعضهم نظر إلى المسألة من جانب خاص، وهو ما إذا كانت الأغلبية كبيرة جدا، والمخالف قليل جد.

قال ابن الحاجب: «إذا خالف القليل، فليس بإجماع ولا حجة .. إلا أن يكون الباقى[2] عدد التواتر، والمخالف شذوذ... فالظاهر أنه حجة لا إجماع قطعى .. وهو حجة لاشتماله على راجح أو قاطع، لأنه يبعد عادة إجماع مثل هذا العدد الكثير ـ والمخالف شذوذ ـ على المرجوح...»[3]

وقد أيده شمس الدين الأصفهانى فقال: «ثم القائلون بكونه[4] ليس إجماعا قطعا، اختلفوا فى أنه هل يكون حجة أم لا. فقال قوم: لا، وقال الآخرون: نعم. واختار المصنف (يقصد ابن الحاجب) الأخير، وقال: والظاهر أنه حجة. لأن أحد القولين لابد وأن يكون حقا. ويبعد أن يكون قول الأقل راجحا، إذ الغالب أن متمسك الواحد المخالف للجمع العظيم يكون مرجوحا. ولأن قوله عليه السلام (عليكم بالسواد الأعظم) يدل على رجحان قول الأكثر. وإذا كان راجحا، وجب العمل به، وإلا يلزم الترك للدليل الراجح والعمل بالمرجوح، وهو باطل»[5].

وإلى هذا ذهب الشريف التلمسانى فقال: «إذا أجمع الصحابة، رضوان الله تعالى عليهم، على قول، وخالفهم واحد منه، فقد اختلف فى ذلك. والأظهر أنه حجة: لأنه

---

(١) الإحكام: ٣/ ٣٣٦.

(٢) أى الأغلبية المتفقة من المجتهدين.

(٣) منتهى الوصول والأمل: ٥٦.

(٤) أى قول الأكثرين.

(٥) بيان المختصر: ١/ ٥٥٦ ـ ٥٥٧.

يبعد أن يكون ما تمسك به المخالف النادر، أرجح مما تمسك به الجمهور الغالب.

ومثاله: احتجاج أصحابنا على العول[1] فى الفرائض، بإجماع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم على ذلك، إلا ابن عباس، وكاحتجاجهم على أن النوم المستغرق ينقض الوضوء بإجماع الصحابة رضوان الله تعالى على ذلك إلا أبا موسى الأشعرى»[2].

وكلام التلمسانى وإن كان عن الصحابة، فإنه جار بأصه وفصله فيمن سواهم من المجتهدين، خصوصا وأنه يعلل رأيه بقاعدة عامة، هى قوله: «**ويبعد أن يكون ما تمسك به المخالف النادر، أرجح مما تمسك به الجمهور الغالب**» وهى القاعدة التى عبر عنها شمس الدين الأصفهانى بقوله: «الغالب أن متمسك الواحد المخالف للجمع العظيم يكون مرجوحا».

وهذه القاعدة كما تنطبق على الواحد والاثنين فى مخالفة الجمع العظيم، أو الجمهور، فإنها تنطبق ـ بدرجة ما ـ على كل قلة فى مخالفة الكثرة. ولهذا قال الإمام الشاطبى: «فليكن اعتقادك أن الحق مع السواد الأعظم من المجتهدين، لا من المقلدين»[3].

وعلى هذا الأساس، كثيرا ما نجد العلماء يرجحون ويفضلون قولا على آخر، واجتهادا على غيره، لكثرة القائلين به، ولأن جمهور أهل العلم عليه. . .

فهذا ابن عبد البر ـ مثلا ـ يخالف مذهبه المالكى القائل بأن وقوف عرفة فى الحج، يجب أن يدخل فيه النهار والليل، وأن على الحاج أن يجمع بينهما. قال «وعند جمهور العلماء، يجزئ النهار من الليل، إذا كان بعد الزوال، والليل من النهار لمن فاته الوقوف بالنهار وبه أقول لحديث عروة بن مضرس[4]، **ولأن أكثر أهل العلم عليه**»[5].

---

(١) العول: هو أن تكون أسهم الورثة أكثر من أصل الفريضة، فتعول المسألة إلى سهام الفريضة، ويدخل النقصان على أصحاب الفريضة بقدر حصصهم.

(٢) مفتاح الوصول: ١٤٥.

(٣) الموافقات: ٤/ ١٧٣.

(٤) حديث عروة بن مضرس الذى يشير إليه، فيه أنه قال «أتيت رسول الله بالمزدلفة حين خرج إلى الصلاة، فقلت يا رسول الله: إنى جئت من جبلى طيئ، أكللت راحلتى وأتعبت نفسى. والله ما تركت من جبل إلا وقفت عليه، فهل لى من حج؟ فقال رسول الله ﷺ: من شهد صلاتنا هذه، ووقف معنا، حتى ندفع، وقد وقف قبل ذلك، بعرفة ليلا أو نهارا، فقد تم حجه، وقضى تفثه» قال صاحب المنتقى: رواه الخمسة، وصححه الترمذى. (نيل الأوطار: ٥/ ٨٥).

(٥) الكافى ١/ ٣٥٩.

وفى قراءة قوله عز وجل: ﴿يومئذ يوفيهم الله دينهم الحق﴾، قرأ الجمهور ﴿الحق﴾ بالنصب، على أنه نعت للدين. وقال أبو عبيد: «ولولا كراهة خلاف الناس، لكان الوجه الرفع[1]» والرفع هنا يكون باعتبار (الحق) نعتا لله.

فقد أحجم أبو عبيد عن تبنى قراءة الرفع، واكتفى بالإشارة إلى وجاهتها، تجنبا منه المخالفة للجمهور الأعظم الذى قرأ بالنصب. ورغم هذا، فإن القرطبى قد تعقبه وانتقده على ما أظهره من ميل إلى تصويب قراءة شاذة، فقال: «وهذا الكلام من أبى عبيد غير مرضى، لأنه احتج بما هو مخالف للسواد الأعظم»[2].

وفى مسودة آل تيمية: «فصل: فى ترجيح المقلد أحد الأقوال لكثرة عدد قائليه حالة الفتوى...[3]».

ونبقى مع القرطبى فى مثال آخر رجح فيه قول الكثرة على قول القلة ففى تفسير معنى - ذكر معنيين للمفسرين، ثم قال: «والاختيار الأول، لأن ١٦ (الشفق) - فى سورة الانشقاق الآية أكثر الصحابة والتابعين والفقهاء عليه...»[4].

وفيه أن القاضى إذا لم يكن من أهل الاجتهاد، فإن له فى أقوال المجتهدين ما يسد حاجته. وعلى ذلك، فإنه إذا خرج من خلافهم متوخيا مواطن الاتفاق ما أمكنه، كان آخذا بالحزم، عاملا بالأولى. وكذلك إذا قصد فى مواطن الخلاف توخى ما عليه الأكثر منهم، والعمل بما قاله الجهور دون الواحد منهم، فإنه قد أخذ بالحزم والأحوط والأولى..[5].

وهكذا يظهر جليا أن الاعتداد بالكثرة، واعتبارها مرجحا، عند انتفاء مرجح أقوى، كان أمرا مسلما من حيث المبدأ عند علمائنا. وأنَّا يقع التفاوت والاختلاف فى الحالات التى تقدم فيها الكثرة والحالات التى لا تقدم فيها، وفى اعتبار الكثرة حجة أو مجرد مرجح أولى من غيره.

---

(١) تفسير القرطبى ١٢/ ٢١٠.
(٢) نفسه: ٢١٠ - ٢١١.
(٣) المسودة: ٥٣٨.
(٤) نفسه: ١٩/ ٢٧٥.
(٥) نفسه: ٥٣٩.

المبحث الرابع

العمل بالأغلبية

أهميته ـ مجالاته

* أهمية العمل بالأغلبية:

١ ـ العمل بمبدأ الأغلبية إنما هو فى الحقيقة، فرع عن العمل بمبدأ الإجماع. فإذا كان الإجماع يستمد حجيته وقوته من الكثرة التى لا مخالف لها، أولا مخالف لها يعتد بخلافه. فإن هذا الأساس موجود فى مسألتنا، ولكن بدرجة أقل. والتقارب والتباعد بين الإجماع والأغلبية، يزيد وينقص تبعا لنسبة الأغلبية مع الأقلية. وقد ترتفع نسبة الأغلبية حتى لا يبقى بينها وبين الإجماع إلا فارق ضئيل.

وإذا كانت المسائل والأحكام التى تتقرر بالإجماع تعتبر صوابا لا شك فيه، وتعتبر من الأحكام القطعية التى لا تقبل النقض أو الاحتمال، لكون الإجماع معصوما، فإن الأغلبية تحقق أكبر قدر ممكن من الصواب والسلامة من الخطأ، وتمثل أقل المراتب من مرتبة العصمة. وأقل ما يتحقق بواسطة الأغلبية، هو إدراك الصواب بدرجة أكبر وأغلب مما يتحقق بواسطة الأقلية، وبدرجة أكبر وأغلب مما يتحقق بواسطة رأى الفرد. وهذا مسلم ولا غبار عليه، وهو كاف لإثبات رجحان الأغلبية وأولويتها على الفرد، أو الأفراد القلائل.

وإنما يقع الاعتراض عادة على تحكيم الأغلبية، باعتبار أن الأغلبية ليست معصومة، وليست دائما على الحق، وليس الصواب دائما فى جانبها، بل من الممكن أن تخطئ الأغلبية وتصيب الأقلية، وأن تخطئ الأغلبية العظمى ويكون الصواب مع الواحد المخالف، أو الاثنين.

وهذا صحيح، ولكنه لا ينقض صحة الترجيح بالأغلبية، ولا يؤثر على صوابية العمل برأيها وقولها. لأننا فى اتباعنا للأغلبية لا نطلب السلامة الكاملة من الخطأ، ولا نلتمس العصمة، وإنما نطلب ما يكون أكثر صوابا من غيره. ولو صح إبطال الأغلبية لكونها يمكن أن تخطئ أفليس من باب أولى أن نبطل قول الأقلية؟ ومن باب أولى وأحرى أن نبطل قول الواحد المتفرد، ولو كان خليفة، ما دام غير معصوم؟

ثم إن الإجماع منعقد على وجوب العمل بخبر الواحد صحيحا كان أو حسنا، ومن الممكن أن يخطئ هذا الواحد، أو نخطئ نحن فنعدل من ليس بعدل، ونقبل منه ما ليس بمقبول.

والعلماء مجمعون على العمل بشهادات الآحاد، وبغيرها من البينات، وكلها يمكن أن يقع فيها الخلل.

والعلماء مجمعون على الأخذ بالمعانى والاستنباطات الظنية، والخطأ جائز فيها.

والعلماء مجمعون على بناء الأحكام على المظنات، وقد لا تصدق هذه المظنات، لأن المعول عليه إنما هو صدقها فى الغالب.

فبأى حق، وبأى دليل نستثنى الصواب الغالب الراجح فى قول الأغلبية بدعوى أنها قد تخطئ وأن الفرد المخالف لها قد يصيب؟!.

إن إهدار قول الأغلبية لقول الفرد، هو خطأ أصولى ومنهجى، ينبثق عنه ـ مع الأيام ـ ما لا يحصى من الأخطاء. وإن اعتبار قول الأغلبية، إنما هو صواب أصولى ومنهجى، ينبثق عنه الصواب الغالب فيما لا يحصى من الفروع التطبيقية. أما بعض الأخطاء التى قد يوقعنا فيها، فهى قليلة محدودة كما وكيفا. وإنما مثل هذا وذاك كمثل قولهم: «ربما أخطأ العاقل رشده وأصاب الأعمى قصده»(١).

فهل ننبذ طريق التعقل والعقلاء، لأن العاقل ربما أخطأ رشده، ونعتد بالعمى والعميان، لأن الأعمى ربما أصاب قصده؟!.

إن القاعدة واحدة، والأساس المنهجى واحد: فمن الصواب: التمسك بما غالبه صواب، ما دمنا لا نملك فيه اليقين، ومن الصواب، الأخذ بما كان أكثر صوابا من غيره.

٢ ـ ومن الفوائد التى تعزز أهمية الأخذ بالأغلبية، كون هذا السبيل يجعل الجميع يشترك بجدية وفعالية فى التفكير والتدبير، لأن الناس حينئذ تحس أن لتفكيرها وزنه، وأن لجهدها اعتباره، وأن لتدبيرها واقتراحها أثره. بخلاف ما إذا كان كل شىء يؤول أمره فى النهاية إلى رأى الفرد وقراره. فحينئذ يسود الفتور واللامبالاة. وينصرف الناس بتفكيرهم إلى شؤونهم الخاصة، و«والأمير على كل شىء قدير» فهو الذى يفكر أفضل،

---

(١) الكلمة أوردها المرادى فى كتابه (الإشارة فى تدبير الإمارة) ص٦٢.

وهو الذى يدرك الصواب، ويملك فصل الخطاب. فلماذا العناء والجدال والخصام؟

ومن المؤسف أن بعض الكتاب الإسلاميين، قد تلقفوا كلمات لبعض المفسرين. ففهموها على غير وجهها، ووضعوها فى غير موضعها. وجدوا بعض المفسرين يذكرون أن رسول الله ﷺ أمر أن يشاور أصحابه، تطييباً لخوطرهم، فراحوا يطبقون هذا على الأمراء من أول الزمان إلى آخره، ويقولون: هذا دليل على عدم إلزامية الشورى، وأن الخليفة يستشير، تطييبا لخواطر مستشاريه ثم يقرر بعد ذلك ما بدا له.

وما قاله المفسرون، هو أولا، قول يمكن أن يقبل ويمكن أن يرد. وإذا قبل فإنما يقبل فى حق رسول الله ﷺ، لأنه كان بإمكانه أن يستغنى عن آرائهم جميعا، ودائما. فهو رسول الله، وهو لا ينطق عن الهوى، ولا يصدر أبدا عن هوى، وهو أكمل الخلق عقلا. فاستغناؤه عن الشورى أصلا، استغناؤه عن الأغلبية، وعن الجميع، كل ذلك ممكن، ولا تأثير له عليه فى شىء من سياسته وتدبيره ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ**﴾[1].

ومع هذا كله، أمره أن يستشير، وكان أكثر الناس استشارة، وكان لا يخالف أصحابه إلا فى أمر مقرر فى الدين، أو فيما جاءه فيه وحى خاص. وعن أبى هريرة رضى الله عنه قال: ما رأيت أحدا أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ[2].

وإذا صح أن الشورى مطلوبة تطييبا للخواطر، فتطييب الخواطر إنما يتحقق بأن تؤخذ آراء المستشارين بعين الاعتبار ويعمل بها، وإلا كانت الشورى كسرا للخواطر لا تطييبا لها. فأطيب لخواطر الناس أن لا يستشاروا، من أن يضيعوا أوقاتهم فى الشورى، ثم المستشير يفعل ما يراه، مخالفا أكثرهم أو جميعهم.

يقول الدكتور فتحى الدرينى عن رئيس الدولة: «عليه الأخذ بما انتهى إليه هذا المجلس (مجلس الشورى) من رأى، بالإجماع أو بالأكثرية. إذ لا معنى لوجوبه (أى التشاور) ابتداء، ثم إطراح ثمرته انتهاء. وليس مجرد تطييب خواطر أعضاء المجلس باستشارتهم يصلح مقصدا شرعيا يمكن أن يعتد به بديلا عن الحكمة التشريعية من تشريع مبدأ الشورى فى السياسة والحكم...[3]».

---

(١) سورة الحجرات: ٧.

(٢) رواه الترمذى فى أبواب الجهاد.

(٣) خصائص التشريع الإسلامى فى السياسة والحكم: ٤٥٣ ـ ٤٥٤.

٣ ـ ومن فوائد احترام قول الأغلبية والأخذ بمقتضاه، أن الناس تكون معه أسرع انقيادا للتنفيذ، وأكثر حماسا فى العمل والالتزام. وهذا لا ينطبق فحسب على الأغلبية التى أخذ بقولها، بل ينطبق على المجموع، ولا عبرة بالشذوذ، فالمعتاد أن تسير الأقلية مع الأغلبية. وحتى إن لم ينطبق هذا إلا على الأغلبية، فهو أفضل من العكس.

٤ ـ وكذلك حين يكون لقرار ما تبعات ثقيلة، أو نتائج غير محمودة، فإن الذين شاركوا فى اتخاذ القرار يكونون أكثر استعدادا لتحمل أعبائه، ويكونون أكثر تقبلا لنتائجه السيئة، بخلاف ما إذا كان القرار فرديا، أو كان فرديا مخالفا لرأى الأكثرية، فإن التهرب من تبعاته وتكاليفه يكون كثيرا أو غالبا، وأما إن كانت له نتائج سيئة، فإن الجميع يستنكره ويتبرأ منه ومن نتائجه. وقد ينفضون من حول صاحبه.

٥ ـ ومن فوائد الالتزام بالأغلبية، أنه يمنع الأمراء والرؤساء من الاستبداد. والاستبداد يجر ـ عاجلا أو آجلا ـ إلى الطغيان والتجبر. والتاريخ من أوله إلى آخره، شاهد على هذا سواء فى ذلك تاريخ المسلمين أو غير المسلمين. ودعك ممن يدافع عن حق الأمير فى التفرد ومخالفة الجميع، ثم يقول لك: «إن الأمير حينما أعطى هذا الحق فى الإسلام[1]، ضربت على رقابه الشريعة، وملأت صدره التقوى وأحاطت به نصيحة العلماء. فليس له سبيل إلى التسلط والطغيان»[2].

عجيب هذا الكلام، كأن التاريخ لا وجود له، أو كأنه يزدحم بالأمراء تلو الأمراء، الذين تفيض صدورهم بالتقوى، ويستيقظون وينامون على نصائح العلماء، وهم بها محتفون، ومنها وجلون، وأحكام الشريعة نصب أعينهم، وفوق رؤوسهم، لا يقر لهم قرار ولا يغمض لهم جفن حتى ينفذوا أحكامها، ويقيموا حدودها، ويعلوا كلمتها، ويحققوا مقاصدها...!!.

إن ما يذكره الكاتب إنما هو فى التاريخ فلتات واستثناءات، وأما الذى يعج به التاريخ فعلا فهو عكس هذا تماما. ذلك أن إهدار الشورى الملزمة، كان قرين الاستبداد والاستخفاف بالأمة وعلمائها وذوى الرأى فيها. والاستبداد قلما يترك أن يلد التجبر والطغيان.

صحيح أن العلماء لم يفتأوا يبذلون النصح والتنبيه، ويخلصون فى بذل الرأى والمشورة كلما سنحت لهم فرصة بذلك. ولكن هذا ظل دائما ضئيل الأثر، إن كان له

(١) حسب رأيه طبعا.

(٢) الشورى فى الإسلام، لحسن هويدى، ص٣٩.

أثر، ما دام الأمير يستشير من شاء، ومتى شاء ويفعل بعد ذلك ما شاء.

لقد قال القاضى الجليل عبد الحق بن عطية كلمة عظيمة الشأن، تدل على تطلع وتشوف إلى الشورى الحقيقية التى تصلح لبناء دولة الإسلام، وهى كلمة تناقلتها كتابات المحدثين، حيث قال رحمه الله: «والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام. ومن لا يستشير أهل العلم والدين، فعزله واجب. هذا ما لا خلاف فيه»[١].

ولكن سرعان ما سلب قولته هذه قيمتها وخطورتها حين قال: «والشورى مبنية على اختلاف الآراء، والمستشير ينظر فى ذلك ويتخير»[٢].

إن التخيير لم نعهده عند العلماء إلا فيما تساوت فيه الأدلة، أو تساوت فيه المصالح والمفاسد. وهذا يمكن أن ينطبق ـ فى مسألتنا ـ على حالة تساوى آراء المستشارين فيمكن للأمير حينئذ أن يختار ولا حرج عليه. أما أن يكون له الاختيار مطلقا، بما فى ذلك أن يختار ما لم يقل به أحد ويتفرد هو بقوله واتباعه، فهذا هو سبب إفساد الأمراء أنفسهم، حتى لو كانوا صالحين أول الأمر.

ولو لم يكن من أصول الشريعة، مما يمكن الاحتكام إليه فى مسألتنا، سوى أصل سد الذرائع، لكان الواجب بمقتضى هذا الأصل أن يسارع العلماء إلى القول بتقييد سلطات الأمراء بإلزامية الشورى وإلزامية نتيجتها، المتمثلة فى رأى مجموع المستشارين أو أكثريتهم. فقد أدى إبطال الالتزام بالرأى الغالب إلى استبداد متواصل ومتفاحش عبر العصور، ونشأ بسبب ذلك من المفاسد ما لا يحصيه إلا العليم الخبير.

وبعد قرون وقرون من السير على هذه الحال، ما زلنا نجد من يستميتون فى الدفاع عن حق الأمير فى مخالفة جميع مستشاريه، وجميع الأمة، بدعوى أنه قد يدرك من الحق ما لا يدركون، وكأن جبريل يتنزل إليه...».

ومن الحكم المنسوبة إلى الإمام على رضى الله عنه: «من أعجب برأيه ضل، ومن استغنى بفعله زل، والذى يستشير ولا يقبل من نصائحه، كالعليل الذى يترك ما يبعث له الطبيب، ويعمل ما يشتهى بغير علم»[٣].

على أن الفرد الواحد ـ أميرا أو غير أمير ـ حتى إذا أنعم الله عليه فكان من النوع

---

(١) المحرر الوجيز: ٣/ ٢٨٠.

(٢) نفسه: ٢٨١.

(٣) الإشارة فى تدبير الإمارة: ٦١.

الذى «ملأت صدره التقوى»، وكان متقدما فى علمه ونظره، فإنه قلما يتخلص من التأثيرات النفسية، والاعتبارات الذاتية: من حب، وبغض، وغضب، وفرح، ومن عادات ورواسب تربوية . . فإذا تفرد بالرأى، فإنه قلما ينجو من بعض هذه المؤثرات. أما الرأى الذى يجتمع عليه عدد كثير من ذوى العلم والرأى فإنه يكون بعيدا ـ أو بريئا ـ من هذه الاعتبارات ، لأنها عادة تكون مختلفة بين الناس. فإذا اجتمعوا على رأى، كان المستبعد جدا، أن يكون بوحى، أو بتأثير من أحد هذه المؤثرات.

قال المرادى وهو يعدد موجبات الشورى: «والثالث: أن الفطن والنحرير، ربما ستر عليه الحب والبغضة، وجوه الرأى والروية، فإنهما يعدلان بالفكر عن الإصابة، فيحتاج إلى مشورة من رأيه صاف من كدر الهوى مبصر لوجوه الآراء»[1].

* مجالات العمل بالأغلبية:

المجالات التى يمكن فيها العمل بالأغلبية متعددة ومتنوعة، ولكل مجال أهله، ولكل مجال أغلبيته. وبصفة عامة فإن الأغلبية يمكن الاعتماد عليها والأخذ بها فى مسائل الرأى والاجتهاد. أما المسائل المقررة الثابتة بأدلة الشرع، فلا مجال فيها للأغلبية ولا للأقلية، فالمتبع فيها ما قرره الشرع وحكم به. وفيما يلى ذكر موجز لأهم المجالات التى يصلح فيها تحكيم الأغلبية.

١ ـ التشريع الاجتهادى العام:

وأقصد به التشريعات التى تحتاجها الأمة لمواكبة التطورات والتحولات، ولاستيعاب المشاكل والنوازل والمستجدات. وأقصد بوصف «العام» أن يكون الأمر مما له أثر واسع على الأمة، وعلى جمهور الناس، أو أن يكون مما تتدخل فيه الدولة، ويتدخل فيه القضاء. بحيث يتعين أن يكون تشريعا ملزما يتحاكم إليه الناس فى منازعاتهم.

وقد تعامل المسلمون، عبر تاريخهم، مع هذا النوع من التشريع بأشكال متعددة. فتارة كان يتولاه الحاكم العام بنفسه، فيختار من الاجتهادات المعروضة ما يراه ويقره فيصبح ملزما. وأحيانا كان الحاكم يتبنى مذهبا فقهيا معينا، فيصير فقهاء ذلك المذهب مصدر الاختيارات التشريعية. وأحيانا كان الأمر يسند إلى أحد كبار العلماء، ويسمى مفتيا للبلاد، أو قاضى القضاة، أو شيخ الجماعة. . . وأحيانا كان يسند الأمر إلى هيئة جماعية (مشيخة)، هى التى تقرر، أو أحيانا تكتفى بالمراقبة والمصادقة على ما يصدره

(١) نفسه.

الأمير من تشريعات، فتجيزها إن كانت مقبولة شرعا، وتعترض عليها إن كانت متنافية مع الشرع.

ولا شك أن أرقى هذه الصور وأقربها للتقوى، هي أن تكون التشريعات صادرة عن هيئة علمية جماعية، تضم أساسا العلماء المجتهدين في البلاد. وهذه هي الطريقة المروية عن الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم.

فقد نقل ابن القيم عن أبي عبيد . . . عن ميمون بن مهران، قال: «كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم نظر في سنة رسول الله ﷺ، فإن وجد فيها ما يقضي به، قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا. فإن لم يجد سنة سنها النبي ﷺ، جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به.

وكان عمر يفعل ذلك، فإذا أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنة سأل: هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء[1]، فإن كان لأبي بكر قضاء قضى به، وإلا جمع علماء الناس واستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به»[2].

وإذا كان الخلفاء الراشدون، وهم أعلم الأمة بأحكام الله تعالى، وبسنن نبيه ﷺ، وهم أصلح الناس وأتقاهم، فقد أخذوا بمبدأ التشريع الجماعي فيما لا نص فيه، والحال أن مشاكلهم ومستجداتهم، كانت قليلة وبسيطة، والخطب فيها يسير، فكيف بالأزمان اللاحقة والمتأخرة، حيث الأمراء أقل منزلة بمرات ومرات، وحيث المشاكل والنوازل أضخم وأعسر بمرات ومرات.

وأما اليوم فقد أصبح من آكد الضروريات، الاعتماد على الاجتهاد الجماعي، والتشريع الجامعي، والإفتاء الجماعي.

والقرار الجماعي في مثل هذه الحالة، ينبغي أن يتوخى أولا الاتفاق التام أو ما يقاربه. فإن تعذر ذلك فالأغلبية العظمى، ويمكن تقديرها بالثلثين، أو بما زاد على الثلثين، استئناسا بأن الثلث كثير، وما نقص عنه يسير. وعلى هذا تكون مخالفة الثلث أو أقل، مخالفة قليلة لا تؤثر.

فإذا لم يتحقق هذا ولا ذاك، يرجأ البت في المسألة، إذا كانت تحتمل الإرجاء،

---

(١) وقضاء أبي بكر كان على نحو ما سبق، أي: الكتاب، أو السنة، أو الجماعة.

(٢) إعلام الموقعين: ١/ ٦٢.

لمزيد من البحث والنظر، والتحاور والتشاور، إلى أن يجوز الحكم فيها على أغلبية الثلثين أو أكثر. وأما إن كانت المسألة لا تحتمل الإرجاء، فيبت فيها بالأغلبية المطلقة، ويمكن إعادة النظر فى المسألة فيما بعد. بل هذا ممكن فى كل مسألة لم ينعقد فيها الإجماع الأصولى المعروف.

وقد بدأت تظهر اليوم بعض المبادرات الأولية لإحياء سنة الاجتهاد الجماعى والإفتاء الجماعى. ولعل أهم مبادرة فى هذه الاتجاه، تتمثل فى (مجمع الفقه الإسلامى) التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامى. والذى يوجد مقره بمدينة جدة. وهو يتخذ قراراته بالأغلبية. ولكن هذا المجلس الفقهى الهام لا تكتسى قراراته وفتاويه أى صفة إلزامية لدى الدول والحكومات المكونة له. بل لا تجشم هذه الدول نفسها حتى مهمة إذاعة قراراته ونشرها على الناس بوسائلها الإعلامية، مما يجعل إنتاجه العلمى لا يكاد يتجاوز أصحابه.

على أن بعض العلماء يستشكلون كيف نلزم خليفة المسلمين باجتهاد فقهى صادر عن الأغلبية، فيكون الخليفة ملزما بترك اجتهاده ـ والأصل فى الخليفة أن يكون عالما مجتهدا ـ ثم يقوم بتنفيذ رأى الأغلبية الذى لا يراه صوابا. ويرون أننا حينئذ نسلب الخليفة صفته الاجتهادية، ونسلبه حق الاجتهاد، ونجعل منه مقلدا ينفذ ما يراه الآخرون!

والحقيقة أن الحديث اليوم عن خليفة عالم مجتهد، إنما هو حديث «أرأيتىٌّ» محض. وأحرى بنا إن لم نتكلم فى الواقع، أن نتكلم فيما هو قريب منه.

ومع هذا أقول كلمة موجزة: وهى أن المجتهد إنما يفقد صفة الاجتهاد، حين يتخلى عما يعتقده صوابا ويعتقد قول غيره صوابا، وحين يهجر ما يراه صوابا، ويفتى بقول غيره ويدعو له. أما فى مسألتنا فلكل مخالف أن يتمسك برأيه، ويجهر به ويدافع عنه. هذا هو واجبه. وله أن يرد على قول الأغلبية وأن يجهد نفسه فى إبطاله وتفنيد مستنداته. فالأغلبية ليست معصومة، وعسى أن يظهر الله تعالى خطأها ـ إن أخطأت ـ على يد المخالف الواحد ـ أو المخالفين الأقل. **فالإلزام الذى ينبغى أن يعطى لقول أغلبية العلماء، إنما هو إلزام عملى، تنفيذى، قضائى. أما علميا، فليس أحد ملزما إلا بما اقتنع به.**

إن اتخاذ الاجتهاد الأكثرى تشريعا ملزما فى الأمور العامة لا ينبغى أن يمس فى شىء حق المخالف فى المخالفة والمعارضة، ولا أن يمس فى شىء حرية البحث والنظر والتعبير، ولا ينبغى معه اعتبار ما تقرر حكما نهائيا، لا يراجع ولا ينقض.

وكم من الأقوال الفقهية، كانت مهجورة، فأتى عليها حين من الدهر أصبحت مشهورة. وكم من الاجتهادات كانت شاذة أصبحت فى وقت آخر هى قول الجمهور والأكثر. وكم من الأقوال كانت نافذة لا ترد، فأصبحت متروكة لا تعد.

وهذه التغيرات قد تكون راجعة إلى مزيد من البحث فى الأدلة والكشف عنها وعن دلالتها الصحيحة. وقد تكون راجعة إلى التأثيرات والأسباب الظرفية.

٢ ـ التأمير والتقديم:

وهذا مجال من أهم المجالات للأخذ بالأكثرية. فأما التأمير فواضح، وأما التقديم فأعنى به تولى بعض الأعمال، وبعض الرئاسات، مما لا يدخل عادة فى الإمارة مثل اختيار الناس لمن يمثلهم وينوب عنهم فى أمر، ومثل اختيار العمال وذوى الصناعات لأمنائهم ونقبائهم، ومثل اختيار من يؤتمن على مال جماعى ويتولى إنفاقه فى مقصوده. . .

وأعلى مراتب التأمير: اختيار خليفة للمسلمين، يليه فى المرتبة اختيار رؤساء الأقطار الإسلامية التى أصبحت اليوم دولا مستقلا بعضها عن بعض. وقد أجمع أهل السنة على أن اختيار الخليفة شورى بين المسلمين. والشورى لا يكون لها معنى ولا ثمرة إلا بالإجماع أو بالأغلبية.

وليس هناك طريقة واحدة معينة ومنصوصة لإجراء الشورى، واتخاذ قرار التأمير، بل هذا الأمر نفسه متروك للمسلمين، وداخل فى قوله تعالى **﴿وأمرهم شورى بينهم﴾** المهم أن لا يؤمر على المسلمين من لا ترضاه أكثريتهم على الأقل. وهذه الأكثرية قد تعرب عن موقفها بشكل مباشر، وقد يتولى ذلك رؤوس الناس وقادتهم وممثلوهم، وهى الطريقة الأسلم كلما تعلق الأمر بإمارة واسعة النطاق، كالخلافة ورئاسة قطر من الأقطار، لأن الجمهور الواسع المتباعد، لا يتأتى له أن يعرف المرشحين معرفة جيدة. وحتى المؤهلات وشروط التأمير، لا يستطيع أن يدركها جيدا. ولهذا، فإنه لابد أن يقع تحت تأثير التوجيه الإعلامى، والضغط الدعائى، المؤيد أو المضاد.

لأجل ذلك، فإن الأقوم والأسلم فى مثل هذه الحالة، أن تتولى الاختيار هيئة تمثل عموم الأمة، وتمثل بصفة خاصة أهل العلم والخبرة والقيادة فيها. وهذه الهيئة هى ما

اصطلح على تسميته عند علمائنا «أهل العقد والحل».

وليس من شأنى الدخول فى الجزئيات والكيفيات. المهم عندى أن هذه الهيئة تتخذ قرار ها - بعد التشاور والتدوال - بالإجماع وإلا فبالأغلبية، وبما أنا الإجماع بعيد التحقق. فيبقى اللجوء إلى الأكثرية هو الحل.

وعندما شكل عمر رضى الله عنه مجلسا يختار من بين أعضائه خليفة له، استند فى تشكيله إلى أساس لا يجادل فيه أى مسلم: وهو رضى رسول الله ﷺ. وهو أمر لم يبق له وجود بعد جيل الصحابة، فلم يبق لأحد أن يسلك مثل هذا المسلك.

والأهم عندى فيما فعله رضى الله، هو الطريقة التى حددها لأعضاء ذلك المجلس، لاختيار الخليفة.

قال ابن سعد: «أخبرنا محمد بن عمر، قال: حدثنى شرحبيل بن أبى عون، عن أبيه، عن المسور بن مخرمة، قال: كان عمر بن الخطاب - وهو صحيح - يُسأل أن يستخلف فيأبى. فصعد يوما المنبر، فتكلم بكلمات وقال: إن مت فأمركم إلى هؤلاء الستة، الذين فارقوا رسول الله ﷺ، وهو عنهم راض: على بن أبى طالب، ونظيره الزبير بن العوام، وعبد الرحمن بن عوف، ونظيره عثمان بن عفان. وطلحة بين عبيد الله، ونظيره سعد بن مالك. إلا وإنى أوصيكم بتقوى الله فى الحكم والعدل فى القسم».

وفى رواية أخرى له: «قال عمر لأصحاب الشورى: تشاوروا فى أمركم، فإن كان اثنان واثنان فارجعوا فى الشورى، وإن كان أربعة وإثنان فخذوا صنف الأكثر»[1] فجعل الحكم للأغلبية.

وفى تاريخ الطبرى: «وبعث عبد الرحمن إلى على، فقال: إن لم أبايعك فأشر على؟ فقال: عثمان.

ثم بعث إلى عثمان فقال: إن لم أبايعك فمن تشير على؟ قال: على، ثم قال لهما انصرفا.

فدعا الزبير فقال: إن لم أبايعك فمن تشير على؟ قال: عثمان.

ثم دعا سعدا، فقال: من تشير على؟ فأما أنا وأنت فلا نريدها، فمن تشير على؟

---

(١) الطبقات الكبرى: ٣/ ٦١.

قال: عثمان . . .»[1].

ولئن كان هذا المجلس معينا ومضيقا، فقد أوضحت سبب ذلك وخصوصيته. أما فيما بعد ذلك، فلابد أن يكون المجلس الذى يختار الخليفة أو أمير قطر، موسعًا وممثلا لإرادة الأمة ورضاها فهذا هو المحقق لقوله تعالى: ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾.

وأما ما تحدث عنه الماوردى، من كيفيات انعقاد الإمامة، وذكر من ذلك انعقادها ببيعة الواحد والاثنين، فليس من الشرع فى شىء. وإنما هى شريعة الأمر الواقع لا غير.

والعجيب أنه حكى قول من يقولون: «لا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد من كل بلد، ليكون الرضاء بها عاما، والتسليم لإمامته إجماعا[2]» ثم سارع إلى رده بقوله: «وهذا مذهب مدفوع ببيعة أبى بكر رضى الله عنه على الخلافة، باختيار من حضرها، ولم ينتظر ببيعة قدوم غائب عنها. . .»[3] وكأنه، رحمه الله، غافل عن حقيقتين هامتين، لا يليق بمثله أن يغفل عنها.

أولاهما: أن جمهور أهل الحل والعقد قد حضر بيعة أبى بكر وبايع فعلا. وأهل الحل والعقد يومئذ يتمثلون فى زعماء المهاجرين والأنصار. أما الأنصار فقد حضر منهم كل من ينبغى أن يحضر، لأنهم هم الذين عقدوا الاجتماع. أما المهاجرون فقد تخلف بعض وجوههم، كعلى والزبير رضى الله عنهما. وقد روى عمر رضى الله عنه كيف تم اجتاع السقيفة، فذكر اجتماع الأنصار وقال: «**واجتمع المهاجرون** إلى أبى بكر، فقلت له: انطلق بنا إلى إخواننا من الأنصار، **فانطلقنا نؤمهم**. . .» وهكذا اجتمع المهاجرون، وانطلق المهاجرون يؤمون الأنصار، وفى نهاية الاجتماع يقول عمر: «فقلت أبسط يدك يا أبا بكر، فبسط يده فبايعته، **وبايعه المهجارون ثم بايعه الأنصار**. . .»[4].

فأين الجمهور الذى غاب ولم ينتظره أحد؟ وأين هو الإخلال ببيعة الجمهور من أهل العقد والحل؟ أليس هؤلاء جمهور أهل العقد والحل؟ أم كان يتعين انتظار ممثلى القبائل، وأكثرهم من أسلموا ولما يدخل الإيمان فى قلوبهم، وقد استشرت فيهم الردة بمجرد أن علموا وفاة رسول الله ﷺ؟

---

(١) تاريخ الأمم والملوك: ٥/ ٤٠.

(٢) الأحكام السلطانية، ص٦. (٣) نفسه، ص٧.

(٤) انظر تفاصيل روايته فى المسند للإمام أحمد، الحديث رقم ٣٩١ ـ ومصنف عبد الرزاق ٥/ ٤٣٩ ـ ٤٤٥ وسيرة ابن هشام ٤/ ١٥١٥ ـ ١٥١٨.

نعم تخلف من أهل العقد والحل بعضهم، لكن هذا لا ينفى أن البيعة تمت بجمهور أهل العقد والحل. وأما تخلف من تخلف، فقد كان لظروف استثنائية تغيبوا بسببها، وتعذر انتظار حضورهم أيضا لظروف استثنائية، وهى الحقيقة الثانية التى غفل عنها الماوردى، وبيانها ما يلى:

بلغ إلى علم على رضى الله عنه، أن رجلا يقول: لئن مات عمر، لبايعت فلانا .. فقام عمر خطيبا فى الناس وحذرهم من مثل هذا الكلام، فذكر كيف تمت بيعة أبى بكر رضى الله عنه، وشرح الأسباب التى فرضت التعجيل بها، ثم قال: «وقد بلغنى أن قائلا منكم يقول: لو قد مات عمر، بايعت فلانا. فلا يغترن امرؤ أن يقول: إن بيعة أبى بكر كانت فلتة. ألا وإنها كانت كذلك. ألا وإن الله عز وجل وقى شرها ... فمن بايع أميرا عن غير مشورة من المسلمين، فلا بيعة له، ولا بيعة للذى بايعه، تغره أن يقتلا»(١).

وفى رواية لعبد الرزاق: «من دعا إلى إمارة نفسه، أو غيره، من غير مشورة من المسلمين، فلا يحل لكم إلا أن تقتلوه»(٢).

فعمر قد أقام الحجة وأبرأ الذمة، وبين أن بيعة أبى بكر، ولو أنها تمت برضا أكثر زعماء الأنصار والمهاجرين، فإنها كانت فلتة لا يقاس عليها، ولا يصح التعلق بها كما فعل الماوردى، وأنه لا تنعقد بيعة صحيحة إلا بمشورة عامة المسلمين، وبقرار أهل العقد والحل فيهم، وأن من خرق هذا، وعرض أمر الخلافة للتفرد والتلاعب، فقد استوجب القتل.

وما يقال فى الخلافة يقال فى غيرها من الإمارات العامة، وربما من باب أولى، باعتبار أو الولايات الصغيرة يتأتى فيها للجمهور معرفة أفضل بالمرشحين، ويتأتى فيها إشراك الجمهور وأخذ آرائه بشكل أوسع. والزعامات التى ظهرت فى حياة رسول الله ﷺ كانت كلها منبثقة، بشكل تلقائى عن الجمهور الذى تنتمى إليه وأكثر الزعماء كانت زعامتهم قائمة قبل إسلامهم وكان النبى ﷺ يقرهم على مكانتهم وزعامتهم بعد أن يسلموا، ويتعامل معهم على هذا الأساس وهذا واضح أشد الوضوح فى السيرة النبوية..

---

(١) انظر المصادر السابقة.

(٢) انظر المصادر السابقة.

ويمكن أن تكون بعض المناصب والمهام، يتولى الأمير تعيين من يقوم بها، وفى هذه الحالة يبقى للجمهور نوع من الرقابة، إذا كان المنصب له اتصال بالجمهور. فيجب أن يراعى رأى الناس، ورضاهم أو سخطهم على ممارسة صاحب الوظيفة لوظيفته. فإذا كثرت الشكوى منه، وغلب فى الناس السخط والتذمر، فيجب عزل المعنى بالأمر، أو على على الأقل تأديبه أو تغيير مهمته. ودليل ذلك عندى جملة أحاديث وآثار ـ يقوى بعضها بعضا ـ تضمنت لعنة من يؤم قوما وهم له كارهون[1]. قال الترمذى: «وقد كره قوم من أهل العلم أن يؤم الرجل قوما وهم له كارهون. فإذا كان الإمام غير ظالم، فإنما الإثم على من كرهه. وقال أحمد وإسحاق فى هذا: إذا كره واحد أو اثنان أو ثلاثة، فلا بأس أن يصلى بهم، **حتى يكرهه أكثر القوم**»[2].

والحكمة فى إقامة الاعتبار لكراهية الناس إذا بدرت من غالبيتهم، هو أن الناس الذين يعيش بينهم، ويتعامل معهم، ذلك المقدم عليهم، والمكلف بمصالحهم، وهو أدرى به. وهم القادرون على معرفة حقيقة أفعاله وسلوكه وسريرته، لأنهم هم الذين يعانون منه ومن سوء تصرفه حين يسيئ.

أما من يعينه للأمر، فلا يستطيع أن يعرف عنه إلا الشيء القليل. فقد بعينه للأمر نظرا لعلمه، أو لظاهر حاله، أو لخبرة ومهارة يتيمز بها. وقد يكون إلى جانب هذه كله إنسانا صالحا، لكنه لا يبقى كذلك. بل يفسد حاله مع الأيام. ولهذا كان لابد من الاعتماد على مراقبة الجمهور المتعامل معه، وأخذها بعين الاعتبار.

٣ ـ تدبير المصالح والشؤون المشتركة.

وهذا جانب واسع مما يتشاور الناس فيه، ويتعاونون على الاضطلاع به بشكل جماعى، ولهذا لا مفر من اللجوء فيه إلى حكم الأكثرية، كلما تعذر التفاهم والتراضى.

والأغلبية هنا، قد تكون أغلبية هيئة من الهيئات الشورية، وقد تكون أغلبية مجلس مختص، مكلف جماعيا بأمر من الأمور. وقد تكون أغلبية حى من الأحياء، أو قرية، أو مدينة، أو قطر، وذلك حسب طبيعة المسألة ومرجع الاختصاص فيها.

ومجال هذا الجانب من جوانب العمل بالأغلبية، هو بصفة عامة، تدبير الناس

(١) انظر جامع الترمذى، أبواب الصلاة، باب ما جاء فيمن أم قوما وهم له كارهون.

(٢) نفس المرجع السابق.

لمصالحهم الدنيوية، التى يدركونها بخبرتهم وتجاربهم. وفيها يقول ابن عبد السلام: «وأما مصالح الدنيا، وأسبابها، ومفاسدها، فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون»[1].

وكلما كان الأمر يسيرا وخاصة بفئة معينة، أو مكان محدود، كلما كانت الأغلبية فيه، هى أغلبية عموم الناس المعنيين بالأمر، أو أغلبية المقدمين عندهم، فى بلدتهم أو فئتهم.

وكلما كان الأمر جليلا، وعاما وواسعًا كلما كانت الأغلبية المطلوبة فيه هى أغلبية الهيئات العامة للأمة، وأغلبية المجالس المتخصصة، المسلحة بالعلم والخبرة وعمق النظر وشموليته.

---

(١) قواعد الأحكام ١/٨.

الخــــاتمة

لقد عشت مع هذا البحث - مع قضيته وقضاياه الفرعية - فى مراحل وأطوار، كان لكل منها سمته الخاصة وطعمه الخاص.

عشت معه مرحلة التأمل فى بعض الجزئيات، ومحاولة إدراك تفسيراتها وعللها. تتمثل هذه الجزئيات فى أحكام فقهية ومقولات أصولية، وفى أقوال وآراء عند المفسرين وعند المحدثين، وتتمثل أحيانا حتى فى بعض المنصوصات الشرعية. كنت أعمل على أن أجد التفسير المقنع والجواب الشافى لكل مسألة جزئية على حدتها. فتارة أجد ذلك وتارة أجد بعضه، وتارة ألتزم بما هو سائد على مضض وتشوف إلى ما هو أفضل وأكمل.

ثم عشت معه مرحلة الربط بين الجزئيات، واكتشاف العناصر المشتركة بين عدد من الجزئيات، بدأ ذلك عفويا، ولكن التزايد، مع الاستمرار، ولَّدا عندى نوعا من الاهتمام بالتفسير العام المشترك لتلك الجزئيات، الفقهية والأصولية، والحديثية والتفسيرية، التى كنت أنشغل بتفسيرها كلا على حدة.

هذه المرحلة أفضت بى - بتلقائية، وبقصد - إلى مرحلة التشكُّل والتخلُّق لنظرية التقريب والتغليب، فقد وقع من التراكم الكمى والنوعى للمسائل الجزئية، ولتفسيراتها المتشابهة والمترابطة، ولو اختلفت الظواهر والأشكال، وقع مع هذا التراكم ما أحدث عندى طفرة فى الفهم والاكتشاف. وعند ذلك عزمت أن أخوض فى هذا الموضوع.

ثم دخلت فى طور التتبع والتنقيب والتأمل، وهو طور المواجهة المكثفة، لقضايا الموضوع وإشكالاته.

ثم جاءت مرحلة الاستخلاص والاستنتاج والتحرير...

وأخيرا عشت مع هذا البحث قارئًا مراجعا. وشعرت - وأنا أقرأه - أن لدى إضافات واستدراكات، وشروحا وتوضيحات، ولكن صرفنى عن هذا كله أن هذه الأمور لا تنتهى. ثم إن القارئ المتخصص، وأيضا القارئ المتفحص، يغنيه ما قيل عما يمكن أن يضاف ويوسع، خصوصا وأنى أعتقد أن البحث قد أدى رسالته الأساسية وحقق غايته الكبرى، وأعنى بها إبراز **نظرية التقريب والتغليب**.

والحقيقة أن إبراز هذه النظرية وكشف معالمها، وبيان وجودها وسريانها فى العلوم الإسلامية، قد تم فى الباب الأول بفصوله الثلاثة، وتطبيقاته وأمثلته الكثيرة والمتنوعة. وأحسب أن قارئ هذا الباب - والمدخل قبله - يخرج بقناعة ثابتة وفكرة واضحة، عن العمل بالتقريب والتغليب، بمختلف أشكاله وصوره، عند علمائنا، وأن ذلك جار عندهم فى انسجام وتكامل، ومنتظم عندهم فى نظام علمى منهجى واحد. لكن هذا لا يسد بعض الثغرات، ولا يرفع عددا من الإشكالات...

فهذه النظرية الموصوفة بالشرعية الإسلامية، تحتاج إلى أدلة شرعية تشهد لصحتها وشرعيتها، ولابد لهذه الأدلة أن تكون دالة على المقصود دلالة واضحة قطعية، لأن ما يبنى عليها ليس حكما جزئيا أو قاعدة محدودة الأثر، بل تنبنى عليه نظرية كبرى، تتحكم فى تقرير ما لا يحصى من الأحكام والمعانى الشرعية، وتتحكم فى تفسيرها وترتيبها، وتطبيقها. فمسألة الأدلة القطعية الواضحة على هذه النظرية، هى مسألة حياة أو موت لها، لأجل هذا كان الفصل المخصص لأدلة النظرية. ولأجل هذا أيضا كان الاستطراد المطول مع الإشكالات والاعتراضات التى قد تثار فى وجه النظرية كلا أو جزءا.

على أن أهم خدمة قدمتها لهذه النظرية، هى المتمثلة فى تحرير فصل خاص عن **«الضوابط العامة للعمل بالتقريب والتغليب»**. ولا شك أن الضوابط الستة التى قدمتها، تتسع لكثير من الاستدراك والتفصيل والتنقيح. ولكنها على كل حال لبنة أصولية، كان موضعها شاغرا فملأته. ثم إن هذه الضوابط تجعل من نظرية التقريب والتغليب آلة منهجية مكتملة وجاهزة للاستعمال والانتاج، فى أمان واطمئنان.

ولإثبات ذلك علميا، وجدت من الضرورى تقديم قضايا ومباحث تتسم بالجدة، ومعالجتها من خلال نظرية التقريب والتغليب، وتعييرها بمعيارها. فجاء الباب الثالث، ليبرهن على فعالية هذه النظرية، وعلى قيمتها الأصولية المنهجية، وعلى أنها أصل من أصول التشريع الإسلامى، والتفكير الإسلامى، والتقويم الإسلامى.

وفى ثنايا هذه الغايات الأساسية للبحث، يسرَّ الله تعالى أيضا تحقيق عدد من المسائل العلمية: الفقهية، الأصولية، والتفسيرية، والحديثية، وغيرها.

ومن هذه المسائل مزيد من التوضيح والضبط لبعض المصطلحات كالعلم واليقين، والخوف.

ومنها: تحقيق مذاهب العلماء فى مسألة (خبر الواحد ماذا يفيد؟) وتحرير محل النزاع فيها، مما يسهل حسمها وإنهاء النزاع فيها أو تضييقه على الأقل، وهو ما تحقق فعلا.

ومنها: البحث الفصل لمسألة تصويب المجتهدين، والرد الحاسم على القائلين بأن كل مجتهد مصيب، وبيان ما يفضى إليه الغلو فى هذه البدعة..

ومنها: محاولة الإجابة عن سر وجود الظنية والاحتمال فى أحكام الدين ومعانيه.

ومنها: نصرة الرأى القائل بأن ولد الزنى يُلحق بالزانى، إذا أقر به، ولم ينازعه فيه صاحب فراش صحيح، مع بيان المعنى الصحيح لقوله ﷺ «الولد للفراش» وهو رأي مخالف لما عليه الجمهور، ولكنى وجدت أن الأدلة والقواعد، تحتم نصرته والقول به، ففعلت.

وأما الباب الثالث، فأحسب أن الجدة هى الأصل فيه، وهى الغالبة عليه وعلى مباحثه واستنتاجاته وتحقيقاته. وقد تميز هذا الباب بالرد والإبطال لعدد من الآراء الرائجة عند القدماء والمحدثين، مثل كون القرآن الكريم ذم الكثرة والأكثرية ومدح القلة والأقلية، ومثل بالزعم بأن الرسول ﷺ إنما كان يستشير الصحابة تطييبا لخواطرهم ثم كان يفعل ما يراه دون اعتبار لأكثريتهم ولا لمجموعهم، وأن الخلفاء الراشدين وخاصة أبا بكر عمر، أمضيا آراءهما على خلاف سائر الصحابة، ومثل الزعم بأن الخلافة تنعقد بالواحد والاثنين، وبمن حضر ... ومثل الاعتقاد بأن الغاية الشريفة المشروعة لا يمكن أن تسوغ بحال من الأحول استعمال وسيلة غير مشروعة.

هذه بعض التحقيقات والثمرات، التى أفضى إليها البحث بفضل نظرية التقريب والتغليب، وبفضل تطبيقها والالتزام بمقتضياتها.

وقد التزمت فى هذا البحث بمبدأ أصبحت أرى الالتزام به والإلحاح عليه، أمرا فى غاية الأهمية والخطورة، ألا وهو طرد القواعد والموازين العلمية، وتقبل نتائجها وثمراتها مهما تكن دون تهيب ولا تعصب، ولا آراء مسبقة، ولا خوف من أحد.

وقد يبدو هذا الكلام بدهيا مسلما، ولكنى أعلم يقينا أن الالتزام به قليل، وأن الوفاء له ضعيف، وخاصة عندما يتعارض مع العصبيات والأهواء. وهذا سبب كبير من أسباب التعثر والتخبط العلمى والانحراف العلمى.

العلم هو الخضوع للقواعد العلمية المقررة، والتسليم للموازين العلمية المعتمدة، الخضوع لها ابتداء وانتهاء. وبدون التمسك بهذا المبدأ، بصرامة وتشدد، سيبقى العلم عرضة للغش والتلاعب، وعرضة للتطويع والتوجيه، وعرضة للخضوع لمؤثرات غير علمية.

والحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم تسليما.

الخميس خامس ذى القعدة ١٤١٢ موافق سابع مايو ١٩٩٢.

الفهارس

١ـ فهرس الآيات القرآنية.

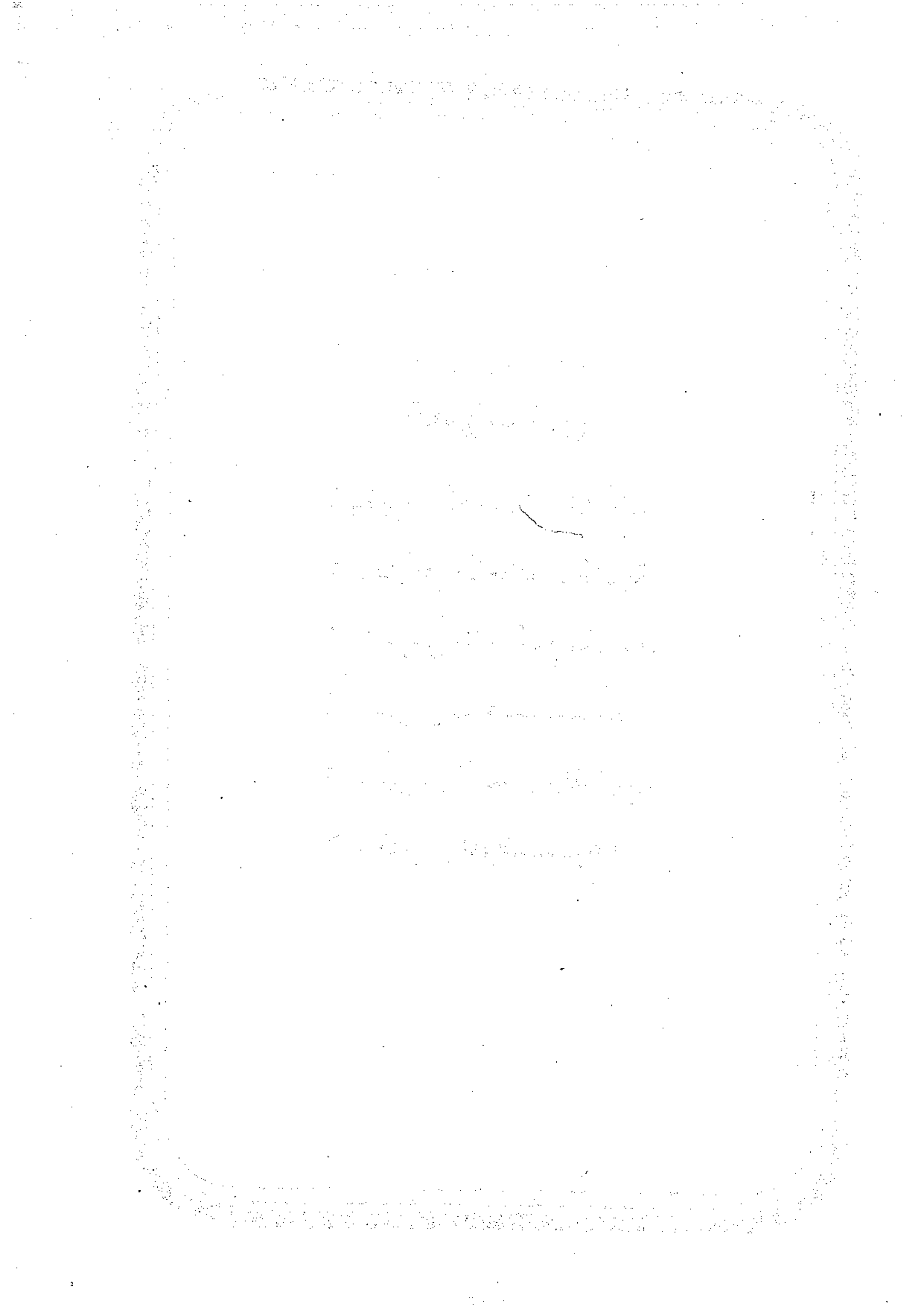
٢ ـ فهرس الأحاديث النبوية.

٣ ـ فهرس الأحكام الفقهية.

٤ ـ فهرس الأعلام.

٥ ـ فهرس المصادر والمراجع.

٦ ـ فهرس الموضوعات.



فهرس الآيات القرآنية

فهرس الأحاديث النبوية

٣ ـ فهرس الأحكام الفقهية

الصفحة	الحكم
	٣ ـ الصلاة
٨٧	ـ معنى: كفر تارك الصلاة،
٨٧	ـ قتل تارك الصلاة
٨٧	ـ أخوات الصلاة، هل تأخذ حكمها؟
٨٦	ـ ـ شروط الصلاة تصح بغلبة الظن.
٩٠	ـ الحالات التى يجب فيها استقبال عين الكعبة:
٩٠	ـ الجمهور على أن المطلوب استقبال جهة الكعبة لا عينها:
٢٣٩	ـ لا يجوز استقبال القبلة بالظن، إلا عند تعذر اليقين:
٢٤٠	ـ من شك فى دخول الوقت، متى يجوز له الاجتهاد؟
٩٣	ـ إذا غلب على المصلى الشرود فى الصلاة، هل تصح صلاته؟
٢٩١	ـ من سجد على مكان نجس، ثم تحول عنه، لم تبطل صلاته:
٤٣٤	ـ رفع اليدين عند الركوع وعند الرفع من الركوع:
١٠٨	ـ إذا شك فى عدد الركعات بعد التسليم، فالصلاة صحيحة:
٤٥٢	ـ لا يجوز لأحد أن يؤم قوما وهم له كارهون.
٢٩٤ـ٢٩٦	ـ الميت إذا فقد أكثر من ثلثه، لا يصلى عليه عند المالكية.
٣٣٣، ٣٣٤	ـ تقديم الخطبة على الصلاة فى العيدين بدعة لا تصح:
	٤ ـ الزكاة
٩٣	ـ الحلى: متى تجب فيها الزكاة ومتى لا تجب؟
٩٣	ـ المواشى السائمة، يعتبر فى سومها غالب العام:
١٢٩	ـ لا زكاة فى إناث الخيل كذكورها، عند الجمهور:
١٤١	ـ المال المستفاد قبل تمام الحول يزكى مع الذى حال عليه الحول:
٩٣	ـ القمح والشعير، جنس واحد عند الإمام مالك:
٤٢٥ـ٤٣٠	ـ قتال مانعى الزكاة:
١٠٣	ـ النصاب والحول مظنة الغنى:
٨٧	ـ النقص اليسير فى النصاب. هل يؤثر أو لا يؤثر؟
٨٦، ٨٧	ـ جواز خرص الثمار للزكاة:
٨٦	ـ حكم تقدير الزكاة عن موعدها.
٨٦	ـ حكم تأخير الزكاة عن موعدها:

الحكم	الصفحة
- التشدد فى إثبات الزنى أكثر مما فى سواه.	٦٥، ٢٦٦
- نصاب القطع فى السرقة ربع دينار.	٣٥٨
- من شاركوا فى جمع المتاع وحزمه وحمله على من أخرجه، يقطعون ولو لم يشاركوا فى إخراجه.	٢٥٠
- تغريب الزانى بعد جلده.	٢٦٤
- قتل الجماعة بالواحد.	٣٥٨، ٣٥٩
- دية اليد، خمسمائة دينار.	٣٥٨
- المماثلة فى القصاص تكون حسب الإمكان.	٢٤٢، ٢٤٣
- العاقلة تتحمل من الدية الثلث فأكثر.	٢٩٦، ٢٩٧
- الإكراه لا يبيح العدوان على نفس الغير أو إيذاءه بشيء.	٣٥٧ـ٣٦٠
- الإكراه والاضطرار هل يبيحان الزنى؟	٣٥٥ـ٣٥٨

٣ ـ فهرس الأعلام

اسم العلم ورقم الصفحة

٥ ـ لائحة المصادر والمراجع

(أ)

ـ **الإبهاج فى شرح المنهاج** ـ على بن عبد الكافى وتاج الدين السبكى ط ١/ ١٩٨٤ دار الكتب العلمية.

ـ **أبو زرعة الرازى وجهوده فى السنة النبوية** ـ الدكتور سعدى الهاشمى ط ١/ ١٩٨٢.

ـ **الاجماع** ـ محمد بن إبراهيم بن المنذر ـ تحقيق عبد الله عمر البارودى ـ ط١/ ١٤٠٦ـ ١٩٨٦ دار الجنان ـ بيروت.

ـ **إحكام الأحكام، شرح عمدة الأحكام،** لابن دقيق العيد، بتحقيق وتعليق محمد حامد الفقى.

ـ **الإحكام السلطانية والولايات الدينية** ـ أبو الحسن الماوردى ـ ط ١٩٨٢ ـ ١٤٠٢ دار الكتب العلمية ـ بيروت.

ـ **إحكام الفصول فى أحكام الأصول** ـ أبو الوليد الباجى ـ تحقيق عبد المجيد تركى ط ١/ ١٩٨٦ دار الغرب الإسلامى ـ بيروت.

ـ **الأحكام فى أصول الأحكام** ـ سيف الدين الآمدى ـ ط ٢/ ١٩٨٣ دار الكتب العلمية بيروت.

ـ **الأحكام فى أصول الأحكام** ـ أبو محمد بن حزم ـ ط/ ١٩٨٣ دار الأفاق الجديدة ببيروت.

ـ **أحكام القرآن** ـ أبو بكر بن العربى ـ دار الفكر.

ـ **إحياء علوم الدين** ـ أبو حامد الغزالى ـ دار المعرفة بيروت.

ـ **أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها** ـ بدران أبو العينين بدران مؤسسة شباب

الجامعة الإسكندرية.

- **الأربعين فى أصول الدين** - أبو حامد الغزالى - ط ١/ ١٩٧٨ دار الأفاق الجديدة - بيروت.

- **إرشاد السارى لشرح صحيح البخارى** - أبو العباس شهاب الدين القسطلانى - دار إحياء التراث العربى - بيروت.

- **الأسس المنطقية للاستقراء** - محمد باقر الصدر - ط ١/ ١٨٩١ - ١٩٧٢ دار الفكر.

- **الإشارات فى الأصول** - أبو الوليد الباجى بهامش حاشية الهدة السوسى على الورقات ط ٢/ ١٣٤٤ المطبعة التونسية.

- **الأشباه والنظائر فى قواعد الفقه** - جلال الدين السيوطى ط ١/ ١٤٠٣ - ١٩٨٣ دار الكتب العلمية - بيروت.

- **الإشراف على مسائل الخلاف** - القاضى عبد الوهاب البغدادى - طبعة الإرادة - د.ت.

- **أصل الاعتقاد** - عمر سليمان الأشقر - الدار السلفية - الكويت - ١٣٩٩ - ١٩٧٩.

- **أصول البزدوى** - فخر الإسلام البزدوى - دار الكتاب العربى - بيروت.

- **أصول السرخسى** - أبو بكر السرخسى - تحقيق أبو الوفا الأفغانى ط/ ١٩٧٣ دار المعرفة - بيروت.

- **أصول الشاشى**، لأبى على الشاشى - دار الكتاب العربى - بيروت ١٤٠٢ - ١٩٨٢.

- **أصول الفتيا فى الفقه على مذهب الإمام مالك** محمد بن حارث الخشنى تحقيق وتعليق محمد المجذوب - محمد أبو الأجفان - عثمان بطيخ - ط/ ١٩٨٥ الدار العربية للكتاب.

- **أصول الفقه الإسلامى منهج بحث ومعرفة** - الدكتور طه جابر العلوانى - نشر المعهد العالمى للفكر الإسلامى - ط ١/ ١٤٠٨ - ١٩٨٨.

أصول الفقه تاريخه ورجاله - الدكتور شعبان محمد إسماعيل ط/ ١٤٠١ - ١٩٨١.

- **أضواء البيان، تفسير القرآن بالقرآن**، لمحمد الأمين الشنقيطى - عالم الكتب بيروت - د. ت
- **الاعتصام** - أبو إسحاق الشاطبى - مكتبة الرياض الحديثة.
- **الإعلام بمناقب الإسلام** - أبو الحسن العامرى - تحقيق أحمد عبد الحميد غراب - ١/ ١٣٨٧ - ١٩٦٧ دار الكتاب العربى للطباعة والنشر.
- **إعلام الموقعين عن رب العالمين** - ابن قيم الجوزية - دار الجيل بيروت.
- **إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان** - ابن قيم الجوزية - تحقيق محمد حامد الفقى - دار المعرفة - بيروت.
- **الإفادات والإنشادات** - أبو إسحاق الشاطبى - ١/ ١٩٨٣ مؤسسة الرسالة - بيروت.
- **الأم** - محمد بن إدريس الشافعى - دار المعرفة.
- **الإمام فى بيان أدلة الأحكام** - عز الدين بن عبد السلام - تحقيق رضوان مختار بن غربية. ط/ ١/ ١٤٠٧ - ١٩٨٧ - دار البشائر الإسلامية بيروت.
- **الأموال**، لأبى عبيد القاسم بن سلام المكتبة التجارية الكبرى بمصر - دت.
- **الأمير لنيتولامكيافيلى** - ترجمة خيرى حماد - ط ١١ دار الآفاق الجديدة بيروت - ١٩٨١ - ١٤٠١.
- **إيثار الحق على الخلق** - أبو عبد الله محمد بن المرتضى اليمانى - ط/ ١٣١٨ - دار الكتب العلمية - بيروت.

(ب)

- **البحر الزخار** (المقدمة) للإمام المهدى لدين الله (أحمد يحيى بن المرتضى) تصوير عن ط ١ - دار الحكمة اليمانية - ١٤٠٩ - ١٩٨٨.
- **بدائع الفوائد لابن القيم** - إدارة الطباعة المنيرية - دت.

- **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** - أبو الوليد بن رشد - ط ١٠/١٤٠٨ - ١٩٨٨ دار الكتب العلمية - بيروت.

- **البداية والنهاية** - أبو الفداء إسماعيل بن كثير - ط ١/١٩٦٦ مكتبة المعارف - بيروت - مكتبة النصر - الرياض.

- **البرهان فى أصول الفقه** - أبو المعالى الجوينى - تحقيق عبد العظيم الديب ط ٢/ ١٤٠٠ دار الأنصار القاهرة.

بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب - شمس الدين محمود الأصفهانى - تحقيق محمد مظهر بقا - ط/١٩٨٦.

- **البيان والتحصيل** - أبو الوليد بن رشد - ط/ ١٩٨٤ دار الغرب الإسلامى بيروت.

(ت)

- **تاريخ الأمم والملوك**: لابن جرير الطبرى، دار القاموس الحديث - بيروت - دت.

- **تأسيس النظر - أبو زيد الدبوسى** - ط ١/ المطبعة الأدبية - مصر.

- **التبصرة فى أصول الفقه** - أبو إسحاق الشيرازى - تحقيق محمد حسن هيتو ط - ١٩٨٣/ دار الفكر دمشق.

- **تبصرة الحكام فى أصول الأقضية ومناهج الأحكام** - برهان الدين أبو الفداء بن فرحون دار الكتب العلمية بيروت.

- **التحرير والتنوير** - محمد الطاهر بن عاشور - ط ١٩٨٤/ الدار التونسية للنشر.

- **تحقيقات وأنظار فى القرآن والسنة**: محمد الطاهر ابن عاشور - ط ١/ ١٩٨٥ - الشركة التونسية للتوزيع - تونس. والمؤسسة الوطنية للكتاب - الجزائر.

- **تدريب الراوى** - جلال الدين السيوطى - تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف - ط ٢/ ١٩٧٩ دار الكتب العلمية.

- **تراث الفكر السياسى قبل الأمير وبعده**، بحث ملحق بكتاب الأمير لمكيافيلى.

- **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك** - القاضى عياض نشر وزارة الأوقاف المغربية.
- **التشريع الجنائى الإسلامى مقارنا بالتشريع الوضعى** عبد القادر عودة ط ١٤٠١/ ١٩٨١ مؤسسة الرسالة.
- **التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما فى الفقه الإسلامى**، الدكتور محمد الحفناوى ط ٣/١٤٠٨ - ١٩٨٧ دار الوفاء، المنصورة.
- **التعريفات** - الشريف الجرجانى ط/ ١٩٧١ تونس.
- **التفريع** - أبو القاسم عبيد الله بن الجلاب - تحقيق حسين بن سالم الدهمانى ط ١/ ١٩٨٧ دار الغرب الإسلامى.
- **تفسير ابن تيمية** - جمع وتحقيق - محمد السيد الجليند - ط ٢/ ١٤٠٢.
- **تفسير النصوص فى الفقه الإسلامى** - الدكتور محمد أديب صالح ط ٣/ ١٤٠٤- ١٩٨٤.
- **تقريب الوصول الى علم الأصول** - أبو القاسم بن جزى الغرناطى - تحقيق محمد على فركوس ط ١/ ١٩٩٠.
- **التلويح على التوضيح للتفتازانى** - دار الكتب العلمية - بيروت.
- **التمهيد فى أصول الفقه** - أبو الخطاب الكلوذانى - تحقيق محمد بن على بن إبراهيم - ط ١/ ١٩٨٥/ ١٤٠٦.
- **التمهيد لما فى الموطأ من المعانى والمسانيد** - أبو عمر يوسف بن عبد البر - تحقيق مصطفى بن أحمد العلوى ومحمد عبد الكبير البكرى ط/ ١٣٨٧ - ١٩٦٧ وزارة الأوقاف المغربية.
- **التوضيح فى حل غوامض التنقيح** - صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود (طبعة مصورة عن مطبعة محمد على صبيح بالأزهر ١٩٧٧) دار الكتب العلمية ببيروت.

- **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** - أبو الوليد بن رشد - ط ١٠/١٤٠٨ - ١٩٨٨ دار الكتب العلمية - بيروت.

- **البداية والنهاية** - أبو الفداء إسماعيل بن كثير - ط ١/١٩٦٦ مكتبة المعارف - بيروت - مكتبة النصر - الرياض.

- **البرهان فى أصول الفقه** - أبو المعالى الجوينى - تحقيق عبد العظيم الديب ط ٢/ ١٤٠٠ دار الأنصار القاهرة.

بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب - شمس الدين محمود الأصفهانى - تحقيق محمد مظهر بقا - ط/ ١٩٨٦.

- **البيان والتحصيل** - أبو الوليد بن رشد - ط/ ١٩٨٤ دار الغرب الإسلامى بيروت.

(ت)

- **تاريخ الأمم والملوك**: لابن جرير الطبرى، دار القاموس الحديث - بيروت - دت.

- **تأسيس النظر - أبو زيد الدبوسى** - ط ١/المطبعة الأدبية - مصر.

- **التبصرة فى أصول الفقه** - أبو إسحاق الشيرازى - تحقيق محمد حسن هيتو ط - ١٩٨٣/ دار الفكر دمشق.

- **تبصرة الحكام فى أصول الأقضية ومناهج الأحكام** - برهان الدين أبو الفداء بن فرحون دار الكتب العلمية بيروت.

- **التحرير والتنوير** - محمد الطاهر بن عاشور - ط ١٩٨٤/ الدار التونسية للنشر.

- **تحقيقات وأنظار فى القرآن والسنة**: محمد الطاهر ابن عاشور - ط ١/ ١٩٨٥ - الشركة التونسية للتوزيع - تونس. والمؤسسة الوطنية للكتاب - الجزائر.

- **تدريب الراوى** - جلال الدين السيوطى - تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف - ط ٢/ ١٩٧٩ دار الكتب العلمية.

- **تراث الفكر السياسى قبل الأمير وبعده**، بحث ملحق بكتاب الأمير لمكيافيلى.

- **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك** - القاضى عياض نشر وزارة الأوقاف المغربية.
- **التشريع الجنائى الإسلامى مقارنا بالتشريع الوضعى** عبد القادر عودة ط ١٤٠١/ ١٩٨١ مؤسسة الرسالة.
- **التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما فى الفقه الإسلامى**، الدكتور محمد الحفناوى ط ٣/ ١٤٠٨ - ١٩٨٧ دار الوفاء، المنصورة.
- **التعريفات** - الشريف الجرجانى ط/ ١٩٧١ تونس.
- **التفريع** - أبو القاسم عبيد الله بن الجلاب - تحقيق حسين بن سالم الدهمانى ط ١/ ١٩٨٧ دار الغرب الإسلامى.
- **تفسير ابن تيمية** - جمع وتحقيق - محمد السيد الجليند - ط ٢/ ١٤٠٢.
- **تفسير النصوص فى الفقه الإسلامى** - الدكتور محمد أديب صالح ط ٣/ ١٤٠٤- ١٩٨٤.
- **تقريب الوصول الى علم الأصول** - أبو القاسم بن جزى الغرناطى - تحقيق محمد على فركوس ط ١/ ١٩٩٠.
- **التلويح على التوضيح للتفتازانى** - دار الكتب العلمية - بيروت.
- **التمهيد فى أصول الفقه** - أبو الخطاب الكلوذانى - تحقيق محمد بن على بن إبراهيم - ط ١/ ١٩٨٥/ ١٤٠٦.
- **التمهيد لما فى الموطأ من المعانى والمسانيد** - أبو عمر يوسف بن عبد البر - تحقيق مصطفى بن أحمد العلوى ومحمد عبد الكبير البكرى ط/ ١٣٨٧ - ١٩٦٧ وزارة الأوقاف المغربية.
- **التوضيح فى حل غوامض التنقيح** - صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود (طبعة مصورة عن مطبعة محمد على صبيح بالأزهر ١٩٧٧) دار الكتب العلمية ببيروت.

(ج)

- **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغى فى روايته وحمله** ـ أبو عمر يوسف بن عبد البر ـ دار الفكر.
- **جامع البيان فى تفسير القرآن** ـ محمد بن جرير الطبرى ـ ط ١/ ١٣٢٥ ـ المطبعة الأميرية بولاق ـ مصر.
- **الجامع لأحكام القرآن** ـ أبو عبد الله محمد القرطبى ـ ط/ ١٩٦٧ ـ دار إحياء التراث العربى ببيروت.
- **جامع العلوم الملقب بدستور العلماء.** لأحمد نكرى ـ ط ١/ ١٣٢٩ مطبعة دائرة المعارف النظامية بالهند.
- **جمع الجوامع (بحاشية البنانى وتقريرات الشربينى)** تاج الدين بن السبكى ـ دار إحياء الكتب العربية.

(ح)

- **حاشية الدسوقى على الشرح الكبير** ـ ط/ ١٩٢٧ المطبعة الأزهرية مصر.
- **حاشية العدوى على شرح أبى الحسن،** لرسالة ابن أبى زيد القيروانى ـ دار الفكر ـ د.ت.
- **الحدود ـ أبو الوليد الباجى** ـ ط ١٣٩٢ ـ ١٩٧٣ ـ نشر مؤسسة الزغبى ـ بيروت.
- **الحق ومدى سلطان الدولة فى تقييده** ـ فتحى الدرينى ـ ط٣/ ١٩٨٤ ـ مؤسسة الرسالة.

(خ)

- **خصائص التشريع الإسلامى فى السياسة والحكم** ـ للدكتور فتحى الدرينى.
- **الخلاصة فى أصول الحديث** ـ الحسين بن عبد الله الطيبى ـ تحقيق صبحى السامرائى ط/ ١٩٧١ ـ ١٩٩١ مطبعة الإرشاد ـ بغداد.

(د)

- **دروس فى علم الأصول** - محمد باقر الصدر - ط ١٤١٠ - ١٩٨٩.
- **الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب** - برهان الدين أبو الفداء بن فرحون دار الكتب العلمية - بيروت.
- **الرسالة - محمد بن إدريس الشافعى** - تحقيق أحمد محمد شاكر - دون طبعة ولا تاريخ.
- **روضة الناظر وجنة المناظر** - موفق الدين بن قدامة - ط٢/ ١٤٠٤ - ١٩٨٤.

(ز)

- **زاد المعاد فى هدى خير العباد** - ابن قيم الجوزية - تحقيق وتخريج - شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط - ط/ ١٤/ ١٤١١ - ١٩٩٠ مؤسسة الرسالة.
- **زكاة الأموال** - محمد العربى الخطابى - ط/ ٢/ ١٤٠٣ - ١٩٨٣.

(س)

- **سد الذرائع فى الشريعة الإسلامية** - محمد هشام البرهانى - ط١/ ١٩٨٥ - مطبعة الريحانى بيروت.
- **سلاسل الذهب، بدر الدين الزركشى** - تحقيق محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطى ط١/ ١٤١١ - ١٩٩٠ الناشر مكتبة ابن تيمية - القاهرة.
- **سلم الوصول لشرح نهاية السول** (على هامش نهاية السول للأسنوى) محمد بخيت المطيعى عالم الكتب - القاهرة.
- **السياسة أو الإشارة فى تدبير الامارة** - أبو بكر محمد بن الحسن المرادى الحضرمى - تحقيق الدكتور سامى النشار - ط١/ ١٤٠١ - ١٩٨١ دار الثقافة - البيضاء.
- **السير** - أبو إسحاق الفزارى - دراسة وتحقيق االدكتور فاروق حمادة - ط١/ ١٤٠٨- ١٩٨٧ مؤسسة الرسالة.

- **السيرة النبوية** - عبد الملك بن هشام - دار الفكر - القاهرة.

(ش)

- **الشافعي** - محمد أبو زهرة دار الفكر العربى - د.ت.
- **شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال** - عز الدين بن عبد السلام - تحقيق إياد خالد الطباع - ١/ ١٤١٠ - ١٩٨٩.
- **شرح تنقيح الفصول** - شهاب الدين القرافى - ط١/ ١٩٧٣ تحقيق طه عبد الرؤوف سعد - منشورات مكتبة الكليات الأزهرية ودار الفكر.
- **شرح صحيح مسلم** - شرف الدين النووى - دار الفكر ببيروت.
- **شرح السنة للبغوى،** تحقيق شعيب الأرنؤوط وزهير الشاويش ط٢/ ١٤٠٣ - ١٩٨٣ نشر المكتب الإسلامى - بيروت.
- **شرح القواعد الفقهية لأحمد الزرقاء** - ط١/ ١٤٠٣ - ١٩٨٣ دار الغرب الإسلامى.
- **الشرح الكبير - أبو البركات الدردير** - ط ١٩٢٧ - المطبعة الأزهرية - مصر.
- **شرح الكوكب المنير** - لابن النجار - تحقيق الدكتور محمد الزحيلى والدكتور نزيه حماد ط١/ ١٩٨٧.
- **شرح اللمع** - أبو إسحاق الشيرازى - تحقيق عبد المجيد تركى - ط١/ ١٩٨٣ دار الغرب الإسلامى بيروت.
- **شفاء الغليل فى بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل** أبو حامد الغزالى تحقيق حمد الكبيسى - ط/ ١٩٧١ مطبعة الإرشاد - بغداد.
- **الشورى** - الدكتور محمود الخالدى - ط١/ ١٩٨٤ - ١٤٠٤.
- **الشورى فى الإسلام** - الدكتور حسن هويدى - ط/ ١٣٩٥ - ١٩٧٥ مكتبة المنار الإسلامية - الكويت.

(ص)

(غ)

- **غمز عيون البصائر، شرح الأشباه والنظائر** ــ أحمد بن محمد الحموى ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٩٨٥ ـ ١٤٠٥.

(ف)

- **فتح البارى بشرح صحيح البخارى** ـ لابن حجر العسقلانى ـ مكتبة الرياض الحديثة.
- الفرق بين الفرق ـ عبد القاهر االبغدادى ـ ط١/ ١٣٩٣ ـ ١٩٧٣ دار الأفاق الجديدة ـ بيروت.
- **الفروق ـ شهاب الدين القرافى** ـ عالم الكتب ـ بيروت.
- **الفصل فى الملل والأهواء، والنحل، لابن حزم، مطبعة محمد على صبيح** ـ مصر، ١٩٦٤ ـ ١٣٨٤.
- **الفقه الإسلامى وأدلته ـ وهبة الزحيلى** ـ ط ٢/ ١٩٨٤ ـ دار الفكر دمشق.
- **فقه الزكاة يوسف القرضاوى** ـ ط٨/ ١٩٨٥ مؤسسة الرسالة.
- **الفقيه والمتفقه** ـ الخطيب البغدادى ـ تصحيح وتعليق الشيخ إسماعيل الأنصارى/ ١٩٧٥ دار إحياء السنة النبوية.
- **الفهرست** ـ محمد بن إسحاق بن النديم ـ ط/١٣٩٨ ـ ١٩٧٨ دار المعرفة ـ بيروت.
- **فواتح الرحموت** ـ بهامش المستصفى ـ نظام الدين الأنصارى ـ دار الفكر ـ بيروت.
- **فى فقه التدين** ـ الدكتور عبد المجيد النجار ـ سلسلة كتاب الأمة (٢٢) ط١ نشر رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بقطر ـ ١٤١٠.

(ق)

- **القاموس المحيط، للفيروز أبادى** ط٢ مطبعة عيسى البابى الحلبى ـ د.ت.
- **القاموس الفقهى** ـ سعدى أبو حبيب ـ دار الفكر ـ دمشق ـ ١٩٨٢ ـ ١٤٠٢.
- **قضية المنهجية فى الفكر الإسلامى** ـ الدكتور عبد الحميد أبو سليمان ـ نشر المعهد

العالمى للفكر الإسلامى سلسلة رسائل إسلامية (٤).
- **القواعد** - ابن رجب الحنبلى - مكتبة الرياض الحديثة - الرياض.
- **قواعد الأحكام فى مصالح الأنام** - عز االدين بن عبد السلام - دار المعرفة - بيروت.
- **قواعد الفقه - أبو عبد الله المقرى** تحقيق محمد الدردرابى - أطروحة دكتوراه مرقونة بدار الحديث الحسنية - الرباط.
- **القواعد النورانية الفقهية** - تقى الدين بن تيمية - ط١٣٩٩/ ١٩٧٩ دار المعرفة - بيروت.
- **القواعد والفوائد الأصولية** - أبو الحسن علاء الدين بن اللحام الحنبلى - ط١/١٤٠٣ - ١٩٨٣ دار الكتب العلمية بيروت.

(ك)

- **الكافى فى فقه أهل المدينة** - أبو عمر يوسف بن عبد البر - محمد ولد ماديك - ط٢/ ١٩٨٠ - مكتبة الرياض الحديثة - الرياض.
- **كتاب السير** - لأبى إسحاق الفزارى - دراسة وتحقيق الدكتور فاروق حمادة ط ١ - مؤسسة الرسالة ١٤٠٨ - ١٩٨٧.
- **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل** محمود بن عمر الزمخشرى ط٢/ ١٣٧٣ - ١٩٥٣ مطبعة الاستقامة - القاهرة.
- **كشف المغطى من الألفاظ والمعانى الواقعة فى الموطأ**: محمد الطاهر ابن عاشور ط/١٩٧٦.
- **الكفاية فى علم الرواية** - الخطيب البغدادى ط/ ١٣٥٧ حيدر آباد الدكن.
- **كيف نتعامل مع السنة النبوية يوسف القرضاوى** - دار المعرفة - الدار البيضاء.

(ل)

- **لسان العرب**، لابن منظور - دار صادر بيروت.

(م)

- **مباحث العلة فى القياس عند الأصوليين** - عبد الحكيم السعدى ط - ١/ ١٩٨٦ (دار البشائر الإسلامية - بيروت.
- **مجموع فتاوى ابن تيمية** - تقى الدين بن تيمية - مكتبة المعارف - الرباط.
- **المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز** - عبد الحق بن عطية - ط١/ نشر وزارة الأوقاف المغربية.
- **المحصول فى علم الأصول** - فخر الدين الرازى ١٩٨٨/ ١٤٠٨ دار الكتب العلمية بيروت.
- **المحلى** - **ابن حزم الأندلسى** - منشورات المكتب التجارى للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت.
- **مختارات من فتاوى الزكاة** - ط١/ ١٤٠٥ - ١٩٨٥ بيت الزكاة - الكويت.
- **مختصر الصواعق المرسلة**، لابن االقيم - مكتبة الرياض - ١٣٤٩.
- **المدخل الفقهى العام** - مصطفى أحمد الزرقاء - ط١٠/ ١٩٦٨ - دار الفكر دمشق.
- **المدونة الكبرى** للإمام مالك بن أنس - دار الفكر - دت.
- **مراتب الاجماع**، لابن حزم، منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٩٧٨.
- **مسالك الدلالة فى شرح متن الرسالة** - أحمد بن الصديق - دار الفكر.
- **المستصفى** - أبو حامد الغزالى - دار الفكر.
- **مسلم الثبوت** (بهامش المستصفى) - محب الله بن عبد الشكور - دار الفكر بيروت.
- **مسند الإمام أحمد** - تحقيق أحمد محمد شاكر - ط٣/ ١٣٦٨-١٩٤٩ دار المعارف - مصر.
- **المسودة فى أصول الفقه لآل تيمية** - تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد دار الكتاب العربى بيروت.

- **المصلحة فى التشريع الإسلامى ونجم الدين الطوفى** - مصطفى زيد ط٢/ دار الفكر الإسلامى.

- **المعالم الجديدة للأصول** - محمد باقر الصدر ط٣/ ١٤٠١ - ١٩٨١ دار التعارف للمطبوعات - بيروت.

- **معالم السنن بهامش سنن أبى داود** - أبو سليمان الخطابى تعليق - عزت عبيد الدعاس وعادل السيد - ط١/ ١٣٩٣ - ١٩٧٣ دار الحديث - حمص.

- **المعتمد فى أصول الفقه** - أبو الحسين البصرى - تقديم وضبط الشيخ خليل الميس ط١/ ١٤٠٣ - ١٩٨٣ دار الكتب العلمية بيروت.

- **معجم متن اللغة** - أحمد رضا - ط/ ١٣٧٧ - ١٩٥٨ - دار مكتبة الحياة بيروت.

- **المعجم الفلسفى** - جميل صليبا - ط١/ ١٩٧٣ دار الكتاب اللبنانى.

- **معرفة علوم الحديث** - الحاكم النيسابورى - ط١/ ١٤٠٦ - ١٩٨٦ دار إحياء العلوم - بيروت.

- **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب** - أبو العباس الونشريسى - تخريج جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجى نشر وزارة الأوقاف المغربية.

- **المغنى فى أصول الفقه** - جلال الدين الخبازى - تحقيق د. محمد مظهر بقا - ط١/ ١٤٠٣.

- **مفاتيح الغيب** - فخر الدين الرازى - ط٢/ ١٣٢٤ - المطبعة العامرة الشرفية.

- **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول** - الشريف التلمسانى - دار الكتاب العربى - مصر.

- **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة** - ابن قيم الجوزية - دار الكتب العلمية بيروت.

- **المفردات فى غريب القرآن** - **الراغب الأصفهانى** تحقيق محمد سيد كيلانى - دار المعرفة - بيروت.

- **مقاصد الشريعة الإسلامية** - محمد الطاهر بن عاشور - ط٣/ ١٩٨٨ الشركة التونسية للتوزيع.

- **ملامح الشورى فى الدعوة الإسلامية** - عدنان النحوى - دار الإصلاح للطبع والنشر - الدمام.

- **الملل والنحل، بهامش الفصل فى الملل والأهواء والنحل** لابن حزم - الشهرستانى ١٣٩٣/ ١٩٦٤ مطبعة محمد على صبيح - مصر.

- **منتقى الأخبار فى أحاديث سيد الأخيار** - مجد الدين بن تيمية تحقيق محمد حامد الفقى ط٢/ ١٣٩٣ - ١٩٧٥ دار الفكر.

- **منتهى الوصول والأمل فى علمى الأصول والجدل** - ابن الحاجب ط١/ ١٩٨٥ دار الكتب العلمية بيروت.

- **المنخول من تعليقات الأصول** - أبو حامد الغزالى - تحقيق محمد حسن هيتوط ١/ ١٩٨٠ - دار الفكر دمشق.

- **منهاج الوصول إلى علم الأصول** - ناصر الدين البيضاوى - ط١/ ١٩٨٤ - دار الكتب العلمية - بيروت.

- **المنهج الإسلامى فى الجرح والتعديل** - الدكتور فاروق حمادة - ط١/ ١٤٠٢ - ١٩٨٢ مكتبة المعارف - الرباط.

- **الموافقات** - أبو إسحاق الشاطبى - تحقيق عبد الله دراز - دار المعرفة - بيروت.

- **الموطأ** - مالك بن أنس - تصحيح وتخريج - محمد فؤاد عبد الباقى - مطبعة دار إحياء الكتب العربية.

(ن)

- **نزهة النظر بشرح نخبة الفكر** - ابن حجر العسقلانى - مكتبة التراث الإسلامى - القاهرة.

- **النسخ فى القرآن الكريم** - مصطفى زيد ط٣/ ١٩٨٧ - دار الوفاء - المنصورة.

- **نشر البنود على مراقى السعود** - عبد الله بن إبراهيم الشنقيطى - نشر وزارة الأوقاف المغربية.
- **النظام السياسى فى الإسلام** - للدكتور محمد عبد القادر أبو فارس.
- **النظر الفسيح عند مضايق الأنظار فى الجامع الصحيح** - محمد الطاهر ابن عاشور - ١٣٩٩ - ١٩٧٩ الدار العربية للكتاب - ليبيا تونس.
- **نظرية الإسلام وهديه** - أبو الأعلى المودودى - ط/ ١٤٠٠ - ١٩٨٠ مؤسسة الرسالة.
- **نظرية التقعيد الفقهى وأثرها فى اختلاف الفقهاء** - الدكتور محمد الروكى - بحث مرقون خزانة كلية الأداب والعلوم الإنسانية بالرباط.
- **نظرية الضرورة الشرعية** - وهبة الزحيلى ط٤/ ١٩٨٥ - مؤسسة الرسالة - بيروت.
- **نظرية المصلحة فى الفقه الإسلامى** - حسين حامد حسان ط١/ ١٩٨١.
- **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبى** - أحمد الريسونى ط١/ ١٩٩١ نشر المعهد العالمى للفكر الإسلامى.
- **نقد مراتب الإجماع - تقى الدين بن تيمية** - منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت.
- **نهاية السول بشرح منهاج الوصول** - الآسنوى ط ١٤٩٣ - عالم الكتب القاهرة.
- **نيل الابتهاج بتطريز الديباج** - أحمد بابا السودانى التنبكتى - دار الكتب العلمية بيروت.

(و)

- **الوصول إلى الأصول** - شرف الدين سلام أبو الفتح أحمد بن على برهان - تحقيق الدكتور عبد الحميد على أبو زنيد - ط١/ ١٤٠٤ - ١٩٨٤ مكتبة المعارف الرياض.

بالفرنسية:

- **معدل الحمل العادى** .(la dure`e moyenne de la grossesse normale)-

أطروحة دكتوراه للأستاذة الدكتورة فضلى عائشة كلية الطب بالرباط، سنة ١٩٨٥.

٦ ـ فهرس موضوعات البحث

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية

للدكتور أحمد الريسوني

أو الثورة الهادئة في منهجية التفكير عند المسلمين

عرض وتقديم محمد بولوز

لماذا كتاب الكليات؟

أجاب الدكتور أحمد الريسوني عن التساؤل المشروع : لماذا كتاب "الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية" وما هي الحاجة الماسة إليه، وما هو الجديد القديم الذي يبشر به؟ وبين حفظه الله بأن غرضه من الكتاب هو تحقيق هدف ضروري واحد يتجلى في إبراز " الكليات الأساسية " من حيث هي كليات، ومن حيث كونها أساسية في الدين وشريعته، ومن حيث كونها قطعيات محكمات، ومن حيث كونها معالم كبرى، هاديةً لكل تفكير إسلامي، ولكل تشريع إسلامي، ولكل سياسة إسلامية، ولكل سلوك إسلامي...

يريد من العلماء وعموم الأمة أن يستحضروا هذه الكليات ويستبصروا بها، وهم يتعاملون مع سائر آي القرآن الكريم، والسنة والسيرة النبوية وفقه الصحابة والأئمة وعموم التراث الفقهي والعلمي.

وبغير الاهتداء بهذه الكليات، كما يقول الريسوني أيضا في كلمته الختامية للكتاب " يقع الكثير من الخلل والزلل والاضطراب، في فهم الشريعة وأحكامها، وفي ترتيب أصولها وقواعدها وفروعها، وبناء بعضها على بعض"

خلاصة مضمون كتاب الكليات:

مكانة الكليات التشريعية:

بدأ المؤلف في الفصل الأول من الكتاب ببيان مكانة الكليات التشريعية في القرآن الكريم والكتب السماوية السابقة، ثم افتتح الفصل بمبحث حول الشريعة والتشريع بين التضييق والتوسيع، وبين أن حصرها عند المتأخرين فيما يتعلق بالشؤون العامة، ويدخل في اختصاص الولاة والقضاة..لا أساس له، ولا تحتمله أصول الشريعة وقواعدها التشريعية التي لا تعرف التفريق بين عبادات وجنايات وآداب ومعاملات، ولا بين أحوال شخصية وأخرى غير شخصية...

والتشريع الإسلامي لا يمكن فيه التمييز ـ وخاصة على صعيد القواعد والمقاصد ـ بين تشريعات عامة وأخرى خاصة، وبين ما هو رسمي وما هو شعبي، وما هو عام، وما هو خاص .

فقاعدة العدل مثلا ـ وهي من الكليات ومن المقاصد الكبرى للتشريع الإسلامي ـ ليست خاصة بالنظام العام، وليست خاصة بالحكم والقضاء، والقسمة والعطاء، بل هي سارية في الوضوء والصلاة، والصوم والزكاة، وعلاقات الجيران والأقارب، وفيما بين الأزواج والأبناء، والأمهات والآباء، ومع الطلبة والتلاميذ، بل حتى مع الإنسان في خاصة نفسه وأعضاء جسمه، وفي نومه ويقظته، وأكله ولباسه... ففي كل ذلك مجال للعدل، وفي كل ذلك تدخل قاعدة العدل .

فالتشريع يعني به كل ما له مقتضى عملي في حياة الإنسان، أيا كانت صفة هذا الإنسان، وأيا كان نوع هذا المقتضى ومجاله، فكل قاعدة كلية تقتضي أثرًا أو فعلًا أو سلوكًا في حياة الإنسان أفرادًا، أو جماعات، فهي عند الريسوني من " الكليات التشريعية "، وهي نوع من التشريع .

ثم بين أن التشريع الإسلامي بمعناه الشامل ، يملأ الحياة كلها، ويستوعب جوانبها، ليس بأحكامه المحددة والمحدودة، بل بقواعده وكلياته، ومبادئه ومقاصده .

وإذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أوتي جوامع الكلم، فإنما ذلك قبس من القرآن الكريم الذي يمكن اعتباره كله (مجمع جوامع الكلم).

الآيات المحكمات:

ثم عقد مبحثا لآيات القرآن بين الإحكام والتفصيل مبينا فيه أن مجموع القرآن الكريم هو عبارة عن آيات أحكمت، ثم فصلت آيات تم إحكامها، ثم وقع تفصيلها، وكل ذلك من لدن حكيم خبير، فهو الذي أحكم المحكمات بحكمته، وفصل المفصلات بخبرته .

وأن المحكمات هي عمدة الكتاب العزيز، وهي أصول وأمهات لغيرها، مما يندرج فيها أو يتفرع عنها أو يخضع لها، من التفصيلات والجزئيات والتطبيقات. فمجمل الدين وشريعته مؤسس على هذه المحكمات الكليات ونابع منها .

وبخصوص التنزيل والتبليغ، جاءت الآيات المحكمة الكلية سابقة على آيات الأحكام التفصيلية، فالقرآن المكي تركز بالدرجة الأولى على الكليات والمبادئ والأحكام العامة. ثم بدأ يتطرق بالتدريج إلى بعض الأحكام العملية غير المفصلة، أواخر المرحلة المكية، وأما الأحكام التفصيلية والتطبيقية فقد نزل معظمها ـ أو كلها تقريبا ـ في المرحلة المدنية وفي القرآن المدني، ثم جاءت بدرجة أكثر تفصيلا في السنة النبوية .

ومما يجدر التنبيه عليه، كون هذه الأصول والكليات ليست على درجة واحدة، لا من حيث كليتها وعمومها، ولا من حيث رتبتها وأولويتها، بل بعضها أولى وأعلى، وبعضها دون ذلك، وبعضها أعم وأشمل، وبعضها دون ذلك. وقد يكون بعضها مندرجا في بعض، وبعضها متفرعا عن بعض. وكذلك يقال في الجزئيات، فمنها جزئيات كبرى، ومنها جزئيات صغرى.

والجزئيات الكبرى قد تكون بمثابة كليات لعدد من الجزئيات الصغرى، المتفرعة عنها أو المتعلقة بها .

ثم بين في هذا المبحث أن للقرآن أساليبه المتميزة في عرض مضامينه وأداء وظائفه، فهو يخاطب ويعالج الكيان البشري بكل مكوناته وبكل متطلباته دفعة واحدة، ولذلك تمتزج فيه ـ في الموضع الواحد ـ عناصر متعددة للخطاب، أو عناصر متعددة للمعالجة والعلاج، فتجد أسس العقيدة مع جزئيات التشريع، وتجد القصص مع المواعظ، وتجد الحِجَاج المنطقي مع ذكر الجنة والنار، وتجد مشاهد الطبيعة مع تكاليف العبادة...

فكثير من هذه الكليات جاء على لسان الرسل والأنبياء، أو ضمن صفاتهم ومواقفهم، أو جاء حكاية عما في كتبهم وشرائعهم. وجميع هذه الصيغ والأساليب، مرماها ومقتضاها: التعليم والتوجيه والتشريع .

وقد تأتي الكليات القرآنية بصيغ خبرية تقريرية، على شكل مبادئ وقواعد كما في قوله تعالى: {لاَ نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا} [الأنعام: 152 .[

وتأتي الكليات القرآنية أيضا بالصيغ الصريحة للأمر والنهي (أوامر كلية ونواهٍ كلية) مثل قوله تعالى:{قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ} [الأعراف: 29]. وقوله في النواهي:{وَلاَ تَقْرَبُواْ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ} [الأنعام: 151 .[

وقد يأتي تقرير المعاني الكلية وتمريرها، من خلال تضمينها في الأدعية المطلوبة والمشروعة، من ذلك :

}اهدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِيمَ} [الفاتحة: 6]، وهو دعاء يقرر ويعلم الطلب الدائم والسعي المستمر لسلوك طريق الهداية والاستقامة.

مفهوم الكليات:

وفي هذا المبحث عرف بالكليات بقوله: "إن ما أعنيه بالكليات، أو الكليات الأساسية، هو المعاني والمبادئ والقواعد العامة المجردة، التي تشكل أساسًا ومنبعًا لما ينبثق عنها وينبني عليها من تشريعات تفصيلية وتكاليف عملية ومن أحكام وضوابط تطبيقية ."

فهي ما يقابل عنده الجزئيات، ويجيز التعبير عن الصنفين بالأصول والفروع بالمعنى العام للأصول والفروع، وليس فقط بالمعنى الأصولي الفقهي، الذي يحصر الأصول في أدلة فقهية (الأدلة الأصولية)، ويحصر الفروع فيما تدل عليه من أحكام فقهية .

فالكليات أو الأصول تعني عنده معتقدات وتصورات عقدية، وتعني مبادئ عقلية فطرية، وتعني قيمًا أخلاقية، ومقاصد عامة، وقواعد تشريعية.

وهذه الكليات، يمكن الاحتكام إليها والاستمداد منها فيما لا نهاية له من القضايا والحوادث والمشاكل التي تجدُّ وتتكاثر في كل يوم وفي كل مكان، مما ليس له حكم خاص به وصريح فيه .

بل إن هذه الكليات تعطي بمجموعها، أو بمجموعة منها، كليات أكبر وأعم، هي المبادئ العليا والمقاصد الكبرى للتشريع الإسلامي، وهذه الكليات مبثوثة في القرآن الكريم ـ وبعضها وارد في السنة النبوية ـ وهي القسم الثابت المشترك بين الكتب والشرائع المنزلة كلها .

الكليات المشتركة بين مختلف الأديان:

وفي المبحث الثالث من الفصل الأول: تناول الكليات المشتركة بين الكتب المنزلة باعتبار جميعها صادرة ومَنَّزلة من الله تعالى رب العالمين، وموجهة إلى الإنسان من حيث هو إنسان، ولغرض واحد، هو هداية الإنسان {فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى..}[البقرة: 38 . [

وما دام موضوعها هو الإنسان، وما دام الإنسان هو الإنسان، من آدم إلى آخر ولد آدم، فلا بد أن تكون هناك أشياء كثيرة يشترك فيها الناس، ويتساوى فيها الناس، على الأقل في أصولها وجملتها .

فالاحتياجات والآفات المتعلقة بالأبدان، وكذلك الشهوات المرغوبة، والآلام المكروهة، وما يترتب عليها من أحوال وتفاعلات نفسية وتصرفات فعلية... هي الآن على ما كانت عليه من أول الزمان. ولكن في كل هذه الأمور، نستطيع أن نرصد ونسرد تغيرات واختلافات لا تحصى ولا تتوقف، في المظاهر والأشكال، في الأساليب والأنماط، في الوسائل والأدوات، في الدرجات والأولويات...

فمن جهة: {شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ...}[الشورى: 13]، ومن جهة أخرى {لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا} [المائدة: 48 .[

قال القاضي أبو بكر بن العربي: " المعنى: ووصيناك يا محمد ونوحا دينا واحدا، يعني في الأصول التي لا تختلف فيها الشرائع، وهي التوحيد، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والتقرب إلى الله تعالى بصالح الأعمال، والتزلف بما يُرد القلب والجارحة إليه، والصدق، والوفاء بالعهد، وأداء الأمانة، وصلة الرحم، وتحريم الكفر، والقتل، والإذاية للخلق كيفما تصرفت، والاعتداء على الحيوانات كيفما كان،([1]) واقتحام الدناءات وما يعود بخرم المروءات.. فهذا كله شُرِعَ دينا واحدًا وملة متحدة، لم يختلف على ألسنة الأنبياء))[2.]([

ومن الأسس المشتركة الثابتة في كل الرسالات والكتب المنزلة، تزكية الإنسان نفسه، وإيثار الآخرة لأنها خير وأبقى، وكذا قاعدة (لا تزر وازرة وزر أخرى. (

ومنها إرشاد الدعاة للهداية بأمر الله وإلى أمر الله .

ونشر الخير وتعليم الناس فعل الخيرات. و الصلاة والزكاة وعبادة لله وحده. ومنها تثبيت الإصلاح ومنع الإفساد، و الأمر بالجهاد والمجاهدة لله. وأن الضروريات الخمس مشترك حفظها ورعايتها بين مختلف الأديان والملل .

والمشترك بين الملل والشرائع، لا يقف عند كلياتها الكبرى وعناوينها العامة ومحاورها الأساسية، بل يضم العديد من الأحكام والتشريعات العملية.

كليات القرآن:

وفي الفصل الثاني وهو صلب الكتاب ولبه تناول الكاتب بالتصنيف والبيان: كليات القرآن،حيث صنفها إلى أربعة أصناف :

الصنف الأول: الكليات العقدية .

الصنف الثاني: الكليات المقاصدية .

الصنف الثالث: الكليات الخلقية .

الصنف الرابع: الكليات التشريعية .

الكليات العقدية:

فتناول في الكليات العقدية ما يتعلق بحسب تعبير ابن رشد ب" الإقرار بالله تبارك وتعالى، وبالنبوات، وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي "([3]).

مبينا أن معرفة الله تعالى وصفاته، ونعمه وخيراته، هذه المعرفة تشكل نقطة البداية في توجيه السلوك البشري، أي بداية المقتضى التشريعي لعقيدة الإيمان. فمعرفتنا بالله من خلال صفاته وخيراته، تملي علينا السلوك اللائق واللازم ألا وهو شكره تعالى وعبادته، وكذلك الشأن في الأصلين الآخرين.

الكليات المقاصدية:

وأورد في الكليات المقاصدية أربعة منها:أولها: ليبلوكم أيكم أحسن عملًا، وثانيها: التعليم والتزكية وثالثها:جلب المصالح ودرء المفاسد،ورابعها قيام الناس بالقسط.

مقصد التنافس في الإحسان:

فالكلية الأولى تبين أن القصد من خلق الإنسان وخلق الحياة والموت، وخلق الأرض وما عليها، وخلق السماوات وما فيها، إنما هو ابتلاء وتكليف للإنسان بأن يتصرف ويستفيد، ويحسن ولا يسيء، ويصلح ولا يفسد، بل أن يتنافس الناس في الإحسان والخير والنفع، {لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً .}

وأول الإحسان، مقابلة الإحسان بالإحسان، ومن هنا جاءت قاعدة (شكر المنعم). وكان رأس الإحسان، وباب كل إحسان، هو عبادة الله تعالى، وكل عمل صالح،وكل عمل نافع، لصاحبه أو لغيره، هو فرع من الإحسان الذي خلق له الإنسان، وابتلى لأجله الإنسان .

والتقوى هي الغاية من العبادة، والغاية من التقوى، هي أن يكون الإنسان أحسن، وأن يتصرف بما هو أحسن له ولغيره.

التعليم والتزكية :

والكلية الثانية تتجلى في مهمة: التعليم والتزكية

ذلك أن العلم النافع والعمل الصالح، هما الوصفان الجامعان لرسالة الأنبياء ومقاصد إرسالهم، وهما ينصبّان بالدرجة الأولى، على العنصر البشري وعلى الكيان البشري في ذاته وحالته الذاتية، لأن هذا هو المناط الأول والمنطلق الأول لكل صلاح وإصلاح، أو لكل فساد وإفساد، ولذلك كان أساسيا ومركزيا في الهداية الربانية والدعوات النبوية، ولكن دعوات الأنبياء ومقاصدهم وشرائعهم لا تقف عند هذا الحد ولا تقتصر على هذا الجانب .

جلب المصالح ودرء المفاسد:

والكلية الثالث تمثل في جلب المصالح ودرء المفاسد، والتي تلخص مقاصد الشريعة الربانية، فكل ما في القرآن - والسنة كذلك - متضمن إما جلب مصلحة أومصالح، ودفع مفسدة أومفاسد، كلية أو جزئية، مباشرة أو غير مباشرة.وجاء التعبير عن ذلك في الشرع بالخير والشر، والنفع والضر، والحسنات والسيئات، والإيمان وعَمَلُ الصالحات، كما تجدر الإشارة إلى أن الفريضة الكبرى التي جاء بها الأنبياء، وحمّلوها لأتباعهم من بعدهم، وهي فريضة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، ما هي إلا تعبير آخر عن جلب المصالح ودرء المفاسد .

ومن أهم ما يجب الانتباه إليه في موضوع المصالح والمفاسد التي تحدث عنها القرآن الكريم بمختلف الصيغ والألفاظ، هو عموم المصالح واستغراقها لكل ما هو صلاح وخير ونفع، وعموم المفاسد واستغراقها لكل ما هو فساد وشر وضرر ، فهي شاملة لجميع الأجناس والأصناف والأشكال والمراتب والمقادير، سواء في المصالح أو في المفاسد .

والقانون العام الإجمالي في ترتيب أجناس المصالح هو: " أن مصلحة البدن مقدمة على مصلحة المال،ومصلحة القلب مقدمة على مصلحة البدن. "([4])

قيام الناس بالقسط:

الكلية الرابعة: قيام الناس بالقسط، فهو مقصد كبير وعريض من مقاصد بعث الرسل وإنزال الكتب ووضع الشرائع، وقد برر الدكتور الريسوني فرزه بالحديث رغم تضمنه في المقصد السابق بكون القرآن الكريم جعله مقصدًا عامًا لبعث الرسل كافة، واعتنى به بشكل متميز لافت للانتباه، ثم أيضا أهمية القسط ومدى سعته وخطورته .

والقسط لا ينحصر في الحكم بين الخصوم، وفي إعطاء الناس حقوقهم بالنصفة والعدل، وإنما هو مطلوب في كل شيء وفي كل مجال، مثل: القسط في كتابة الدين، وفي إملائه والتصريح به، والقسطُ في الإصلاح بين المقتتلين، والقسط في الحكم بين الناس في كافة خلافاتهم ومنازعاتهم، والقسط في أداء الشهادات.والكيل والوزن، والقسط في اليتامى وحقوقهم .

والقسط مطلوب من كل الناس، ولجميع الناس، وفي جميع المجالات، وفي كل الحالات: يقومون به، ويقومون لأجله، ويحيون به، ويتصرفون بمقتضاه،ويتنعمون بظله.

فمقصود الشريعة ومطلوبها: إقامة حياة القسط ومجتمع العدل، أو لنقل: المقصود إقامة: " مجتمع العدل " وليس مجرد " وزارة العدل."

الكليات الخلقية:

وفي المبحث الثالث من الفصل الثاني تناول: الكليات الخلقية وجمعها في كليتي التقوى وكلية الاستقامة، معتبرا كل ما هو خلق، أو صفة خلقية، فهو كلي، فالأخلاق بطبيعتها قضايا كلية، فكل خلق - بمفرده أو مع غيره - يمثل نمطا في السلوك ومنهجا في الحياة، أي أن كل خلق هو قاعدة سلوكية كلية .

والدين في جوهره ومجمل وظائفه وشرائعه، إنما هو أخلاق وتخليق، ولذلك قالوا: إن الدين كلَّه خُلق، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الدين.

والتقوى هي الفضيلة المركزية في نظام الشريعة الإسلامية، وإذا سادت، وأصبحت خُلقا راسخا في النفوس، فإنها تقوم بما يقوم به المربي، والمعلم،والواعظ المرشد، والحارس المراقب،والشرطي والقاضي والوالي...

وحينما تنعدم أو تهزم، تسود المغالبة والمخادعة، والاستكبار والاستئثار، والاستبداد والإفساد .

والفجور والتقوى مساران، وعليهما نمطان من الناس: نمط المتقين الأبرار، ونمط المفسدين الفجار، وبينهما يتأرجح أكثر الناس .

وأما الاستقامة فهي إحدى الصفات الخلقية الأساسية، الجامعة لمعاني الدين ومقاصده، والموجهة لما لا يحصي من أحكامه وآدابه .

ففي الاستقامة: الصدقُ، والإخلاص، والنزاهة، والعدل، والإنصاف، والوفاء، والأمانة،والاعتدال، وأداء الحقوق لأصحابها بدون التواء ولا مراء .

ومنها اجتناب: الكذب،والخيانة، والزور،،والانحراف، والإفراط، والطغيان، والتفريط،والغش، والخداع، والمكر،والتدليس، وإخلافِ الوعود والعهود، وبخسِ الناس أشياءَهم وحقوقَهم...

فهي الدين كله، والدين هو الاستقامة في الأمور كلها. الدين كله إنما هو: عقيدة مستقيمة، وفكر مستقيم، ولسان مستقيم، وعمل مستقيم، وهذا هو (الصراط المستقيم) الذي جاء به رسل الله .

وفي علاقة بالأخلاق أشار المؤلف إلى أن التشريع الإسلامي، بفرائضه ومحرماته، ومندوباته ومكروهاته،وآدابه ومستحباته، إنما هو تقنين وتصريف عملي للأخلاق والقيم الأخلاقية .

الكليات التشريعية:

وفي المبحث الرابع أجمل الكليات التشريعية في سبع كليات، ويقصد بالكليات التشريعية، المبادئ والقواعد المتصلة اتصالا مباشرا بتفريع الأحكام العملية، فهي بالدرجة الأولى وضعت قواعد للسلوك والتعامل البشري وما يحتاجه من تحليل وتحريم وإيجاب وإباحة وضبط وتنظيم...

أي هي قواعد أصولية فقهية كبرى، قواعد مرجعية مباشرة لاستمداد الأحكام الشرعية العملية .

والكليات السبع حسب رأيه هي الأكثر كلية وسعة، ضمن مبادئ التشريع الإسلامي وقواعده. وتتمثل في:

-الأصل الإباحة والتسخير،

-لا دين إلا ما شرَعه الله ولا تحريم إلا ما حرمه الله.

- تحليل الطيبات وتحريم الخبائث(يتبع(